Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand

Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Parsismus und Judentum

von

Rudolf Mayer

Bonn 1956

Bonner Orientalistische Studien

Neue Serie

Herausgegeben von Otto Spies

Band 1:

Willibald Kirfel, Das Purāṇa vom Weltgebäude (Bhuvanavinyāsa). Die kosmographischen Traktate der Purāṇā's. Versuch einer Textgeschichte. XIV, 49*, 311 Seiten, Bonn 1954, Preis DM 38.—

Band 2:

R. Kreutel und O. Spies, Leben und Abenteuer des Dolmetschers Osman Aga. Eine türkische Autobiographie aus der Zeit der großen Kriege gegen Österreich. XXX, 188 Seiten und eine Karte. Bonn 1954. Preis DM 12.—

Band 3:

Studia Indologica. Festschrift für Willibald Kirfel zum siebzigsten Geburtstag (29. Januar 1955), hrsg. von O. Spies, 375 Seiten, Preis DM 35.—

Bonner Orientalistische Studien

begründet von P. Kahle und W. Kirfel

Neue Serie

Herausgegeben von
Otto Spies

Band 4

Selbstverlag
des Orientalischen Seminars der Universität Bonn
1956

Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand

Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Parsismus und Judentum

von

Rudolf Mayer

Selbstverlag
des Orientalischen Seminars der Universität Bonn
1956

Imprimatur
Ratisbonae, 30. 10. 56
J. Baldauf
vic. gen.

Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bad Godesberg
Gedruckt bei Konrad Triltsch, Druck- und Verlagsanstalt, Würzburg

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist eine etwas umgearbeitete und teilweise auch erweiterte Fassung einer im Frühjahr des Jahres 1947 der theologischen Fakultät der Universität München vorgelegten und von ihr angenommenen Habilitationsschrift. Da eine Drucklegung der Arbeit infolge der gegenwärtig so hohen Druckkosten sich zunächst als unmöglich erwies, hatte sich der Verfasser im Jahre 1952 entschlossen, wenigstens in der Form eines maschinenschriftlich vervielfältigten Privatdruckes einem kleineren interessierten Kreise sie zugänglich zu machen. Die freundliche Bereitschaft des Herrn Universitätsprofessors Dr. O. Spies, die Schrift in die Reihe der von ihm herausgegebenen Bonner Orientalistischen Studien aufzunehmen sowie die Übernahme der Druckkosten durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft ermöglichen es jetzt die Untersuchung einem breiteren Leserkreise vorzulegen, wofür der Verfasser den Genannten seinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte. Es ist klar, daß die Arbeit nicht in genau der gleichen Form erscheinen konnte, die sie im Jahre 1947 aufwies; seit dieser Zeit sind besonders auf dem iranischen Gebiete sowohl in Europa wie in Indien eine Reihe von wichtigen Abhandlungen erschienen, die Berücksichtigung finden mußten und manches schon früher erschienene Werk, das dem Verfasser in den für die Beschaffung der Literatur ja so schwierigen Nachkriegsjahren noch nicht zur Verfügung gestanden hatte, konnte inzwischen eingesehen werden und hat in manchen Punkten eine gewisse Modifizierung der ursprünglichen Darstellung verursacht. Im wesentlichen glaubte der Verfasser aber an den schon 1947 formulierten Hauptthesen der Arbeit festhalten zu können.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, jetzt auf diesem Wege noch einmal aller jener zu gedenken und ihnen zu danken, die mir seinerzeit bei der Fertigung der Arbeit geholfen hatten. An erster Stelle gebührt mein Dank der theologischen Fakultät der Universität München und hier besonders ihrem damaligen Ordinarius für alttestamentliche Exegese, dem inzwischen leider verstorbenen Herrn Prof. D. Dr. F. Stummer, dem ich wertvolle Hinweise auch für die ganze Behandlung

des Themas verdanke. Ferner bin ich zu großem Dank verpflichtet Herrn Geheimrat Prof. Dr. F. Sommer und dem damaligen Herrn Privatdozenten an der Universität München und jetzigen Professor der indogermanischen Sprachwissenschaft an der Universität Erlangen, Dr. Karl Hofmann. Die beiden Herren hatten mir in entgegenkommender Weise die reichen, zwar glücklich durch den Krieg hindurchgeretteten, in der ersten Nachkriegszeit aber nur schwer zugänglichen Bücherschätze des Seminars für Indologie und Iranistik der Universität München zur Verfügung gestellt; ohne die tatkräftige Unterstützung dieser Herren wäre die Arbeit nicht zustande gekommen. Ferner habe ich zu danken dem früheren, inzwischen ebenfalls verstorbenen Ordinarius für Indologie an der Universität München, Herrn Geheimrat Prof. Dr. Oertel, der den iranistischen Teil der Arbeit der theologischen Fakultät der Universität gegenüber begutachtet hatte. Freundlicher Weise hatte auch der jetzige Privatdozent für Indogermanistik an der Münchener Universität, Herr Dr. H. Humbach, mich seine noch nicht veröffentlichte Gathaübersetzung einsehen lassen, was für die spätere Auflage der Arbeit ein nicht unbedeutender Gewinn war. Schließlich möchte ich bei diesem Anlaß aber auch noch meines ebenfalls leider nicht mehr unter den Lebenden weilenden ehemaligen Lehrers und Amtsvorgängers in Regensburg, des Herrn Prof. Dr. L. Dürr in dankbarer Verehrung gedenken, da er es war, der mich zuerst in die Probleme der alttestamentlichen Wissenschaft einführte und das Interesse dafür in mir erweckte.

Schließlich muß der Verfasser noch darauf hinweisen, daß es bei der Wiedergabe der awestischen Texte notwendig war, sich den Möglichkeiten der Druckerei anzupassen, die nicht über alle zur Wiedergabe transkribierter awestischer Texte eigentlich notwendigen Typen verfügt. Der Verfasser muß also um Nachsicht ersuchen, wenn die awestischen Worte manchmal in einer von der sonstigen normalen Transkriptionsweise abweichenden Form erscheinen.

Regensburg, im November 1955.

Rudolf Mayer.

ZUR EINFÜHRUNG

Die vorliegende Untersuchung stellt nur einen Teilausschnitt aus einem umfangreichen Fragenkomplex dar, der sich mit dem Verhältnis der eschatologischen Anschauungen der israelitisch-jüdischen Religion zu der parsistischen Enderwartung befaßt. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die eschatologische Gedankenwelt des Judentums in der nachexilischen Zeit Züge aufweist, die, verglichen mit den Anschauungen der vorexilischen Periode, etwas wesentlich Neues bedeuten. Solche neue Gedanken sind vor allem die mächtige Erweiterung des Rahmens der Eschatologie, die nicht mehr bloß eine glückliche Wende der Dinge für das Volk Israel allein in Aussicht stellt, sondern darüber hinaus eine Umwandlung der ganzen Welt und den Beginn eines neuen Zeitalters erwartet und damit dem Eingreifen Gottes in die Geschichte einen viel gewaltigeren Hintergrund gibt; ferner der allgemein ausgesprochene Gedanke des Weltgerichtes und der damit verbundenen Auferstehung der Toten; weiters die Umwandlung der Messiasgestalt von der eines irdischen Königs aus dem Stamme Davids zu einer überweltlichen Größe; schließlich eine gewisse dualistische Strömung, die im Satan den großen Widersacher Gottes sieht, der in dieser Welt sein unheilvolles Wesen treibt und erst mit der Vernichtung dieses Aeons seiner Herrschaft beraubt wird. All das sind Züge, die der Religion des nachexilischen Judentums ein Gepräge geben, durch die es vor allem in seiner Enderwartung der vorexilischen Zeit gegenüber sich wesentlich unterscheidet. Die Frage, die sich hier naturgemäß erhebt, ist diese: Sind diese neuen Gedanken das Ergebnis einer innerhebräischen Entwicklung oder sind sie die Folge des Einströmens religiöser Einflüsse, die von außen gekommen sind? Wird aber letztere Frage bejaht, so kann nach allem, was wir von der altorientalischen Religionsgeschichte wissen, nur ein Religionssystem als Quelle jener neuen Vorstellungen in Frage kommen, nämlich die durch das Wirken Zarathustras begründete, in der Folgezeit freilich in mancher Hinsicht gewandelte Religion des alten Iran. Nur hier finden wir Gedanken, die mit denen des Judentums der nachexilischen Zeit eine oft ganz auffallende Übereinstimmung zeigen.

Bei dieser Sachlage ist es begreiflich, daß sich eine ganze Reihe von Religionshistorikern mit der Frage der Beziehungen der persischen zur jüdischen Religion ausführlich befaßt hat.[1] Im einzelnen sind freilich diese Forscher zu sehr verschiedenen Ergebnissen gelangt. So hat z. B. Söderblom jeden Einfluß der persischen Religion auf das Judentum geleugnet, während umgekehrt v. Gall überhaupt die gesamte atl. Eschatologie von Persien ableiten wollte. In dem Umfang, wie v. Gall es will, ist eine Abhängigkeit der atl. Eschatologie von persischen Vorstellungen sicher nicht gegeben; das ist von zuständigen Beurteilern mit Nachdruck ausgesprochen worden.[2] Immerhin aber bleibt das, was Bousset und Schaeder über die Möglichkeit einer durch das Medium des chaldäisch-iranischen Synkretismus gegebenen Beeinflussung der Religion des Spätjudentums von Iran her sagen, sehr beachtlich.

Bousset sah als solche möglicherweise entlehnte Vorstellungen an die Gedanken von der Aufeinanderfolge bestimmter Weltperioden, vom allgemeinen Weltgericht mit Auferstehung der Toten, den Dualismus und das Aufkommen einer transzendenten Messiasvorstellung.

Schaeder nennt als in Frage kommende in der jüdischen Apokalyptik auftretende Vorstellungen die Anschauung von der Geschichte als eines in sich geschlossenen und übersehbaren Ablaufes, die in ihrem Gesamtzusammenhang als Erfüllung eines göttlichen Heilsratschlusses vorstellbar ist, den religiösen sittlichen Dualismus im Sinne eines am Ende stehenden siegreichen Kampfes des Lichtes wider die finsteren Mächte; die Hervorhebung von drei ausgezeichneten

---

[1] Aus der großen Zahl der hier einschlägigen Arbeiten seien hier nur die wichtigsten angeführt: Erik Stave, Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898; E. Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, 1902; N. Söderblom, la vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles. Annales du Musée Guimet, IX 1901; Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921. J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, Gießen 1920. E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Berlin 1925. W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,[3] herausgegeben von H. Gressmann, Tübingen 1926, S. 469ff. A. v. Gall, Basileia tou theou, Heidelberg 1926. O. G. v. Wesendonk, Das Weltbild der Iranier, München 1933, S. 172—182. H. H. Schaeder, Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Band[2] 1930, Sp. 105ff.

[2] Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes (1939), 270, Anmerk. 2. „Der Versuch von A. v. Gall die ganze jüdische Eschatologie aus der persischen abzuleiten, ist im Grundansatz verfehlt."

Momenten innerhalb des Ablaufs der Geschichte: Die Erscheinung des Urmenschen am Anfang, des wahren Propheten in der Mitte und des Heilandes am Ende, der die alte Weltordnung vollendet und eine neue heraufführt; schließlich die Symbolisierung aller göttlichen und übernatürlichen Kräfte als Lichtglorie und die Hypostatisierung göttlicher Äußerungen und Erscheinungsformen. Auf alle Fälle aber sind bei der Beurteilung der Frage nach den Beziehungen der Religion des Judentums zu Iran sehr wohl die von Schaeder formulierten Bedenken zu beachten. Die diesbezüglichen persischen Vorstellungen sind uns fast alle aus Schriften bekannt, deren Entstehung erst in die Sassanidenzeit, zum Teil noch später, fällt. Ist es wirklich so sicher, daß sie, wie Bousset[3] und andere Gelehrte annehmen, in ihrer Gedankenwelt soweit zurückreichen, daß die Priorität der in Frage stehenden Vorstellungen zweifelsfrei auf persischer Seite liegt? Eine Beantwortung dieser Frage ist so schwer, weil uns die Entwicklungsgeschichte der iranischen Religion in vorchristlicher Zeit noch fast völlig unbekannt ist. Gewiß mögen jene Parsenschriften viel altes Material enthalten, daneben ist aber doch auch mit späteren Ergänzungen und Umformungen zu rechnen; es ist uns aber beim jetzigen Stande unserer Kenntnisse der altiranischen Religion sehr schwer, diese späteren Zutaten vom Ursprünglichen zu scheiden. Ferner ist bei einer Beurteilung der religiösen Vorstellungen des Spätjudentums das tief einschneidende Erlebnis des Exiles und der endgültige Verlust der Hoffnung auf die Schaffung eines jüdischen Nationalstaates in Betracht zu ziehen. So ist die in der nachexilischen Zeit zu beobachtende verstärkte Transzendentalisierung der Gottesvorstellung, die manche aus iranischen Einflüssen ableiten wollten, wohl mit ein Ergebnis der politischen Erfahrungen des jüdischen Volkes. Als Weltengott war zwar Jahwe vereinzelt schon in vorexelischer Zeit gekennzeichnet worden[4] aber je mehr in der Zeit nach dem Exile die Hoffnung auf einen jüdischen Nationalstaat dahinsank, desto ausschließlicher gingen die Gedanken des Judentums dahin, Jahwe, den Gott Israels, zum Weltgebieter zu erheben und die ganze Menschheit zu seiner Anerkennung

---

[3] Bousset-Gressmann: a. a. O., S. 507.

[4] Schon Gn 2 und 3, die von der Kritik dem Jahvisten, also dem 9. Jahrhundert zugewiesen werden, schildern Jahwe deutlich als Weltengott, ebenso die Sintflutgeschichte. Vgl. auch Stellen wie Am 2,9; 3,2; 9,7 und Ss 10,5—19. Daneben finden sich in vorexilischer Zeit freilich auch Aussagen, die Jahwe betont als den Gott Israels bezeichnen.

zu bringen. So wurde durch die politischen Gegebenheiten eine Entwicklung in der Gedankenwelt der atl. Religion gefördert, die keimhaft schon in der Vorzeit grundgelegt war und Jahwe immer mehr von der einstigen engen Bindung an das Volk Israel gelöst. Vielleicht hängt letzten Endes damit auch die in dieser Epoche zu beobachtende Transzendentialisierung der Messiasgestalt zusammen. So mag manches in der religiösen Gedankenwelt des Spätjudentums Ergebnis einer innerhebräischen Entwicklung sein, ohne daß es nötig ist hierfür von außen kommende Einflüsse als bestimmend anzunehmen.

Die vorliegende Untersuchung hat sich nicht die Aufgabe gestellt, zu diesem ganzen schwierigen und komplizierten Fragenkomplex Stellung zu nehmen. Sie verfolgt lediglich den Zweck, das Problem des Verhältnisses der persischen Religion zu der des Judentums an einer Vorstellung aus dem Gerichtsgedanken zu prüfen, die beiden Religionen gemeinsam ist und von manchen Forschern als sicherer Beweis für die Abhängigkeit der jüdischen Eschatologie von der persischen angesehen wird. Es ist dies die Vorstellung vom Weltenbrand, die sowohl in Iran wie in der Religion des Judentums an bedeutsamer Stelle im Gerichtsgedanken steht. Gerade diese Verbindung des Weltenbrandgedankens mit dem des Gerichtes ist für die Perser wie für das Judentum charakteristisch; denn die Vorstellung eines Weltenbrandes als solche finden wir, wie sich uns zeigen wird, auch bei anderen Völkern. Um die Frage der Abhängigkeit zu prüfen wird es zunächst einmal notwendig sein in beiden Religionen die Entwicklung des Gerichtsgedankens von den Anfängen an und besonders die Rolle, die das Feuer als Mittel des Gerichtsvollzuges hier spielt, zu prüfen. Nur so ist es möglich zu beurteilen, was in der israelitisch-jüdischen Religion autogene Entwicklung ist und was für eine Entlehnung aus anderen Religionen spricht. Der Gang der Untersuchung ist dabei folgender:

A. Das Feuer im Gerichtsgedanken der zarathustrischen Religion.
   1. Das eschatologische Feuerordal in den Gathas Zarathustras.
   2. Die Aussagen des jungawestischen Schrifttums über das Gericht durch Feuer.
   3. Das Gericht im Weltenbrand im mittelpersischen Schrifttum.

B. Das Aufkommen der Weltenbrandvorstellung in der israelitisch-jüdischen Religion.
   1. Der Gedanke des Feuergerichtes in der vorexilischen Zeit.

2. Die Anschauungen der exilischen Periode.
3. Die Erweiterung des Schauplatzes des erwarteten Feuergerichtes in der nachexilischen Prophetie.
4. Das Auftreten einer eigentlichen Weltenbrandvorstellung im Schrifttum des Spätjudentums.

C. Die Frage der gegenseitigen Beziehungen bzw. der Abhängigkeit der israelitisch-jüdischen Religion bei der Vorstellung vom Gericht durch Feuer, bzw. beim Weltenbrand von der persischen Religion.

A. *Das Feuer im Gerichtsgedanken der zarathustrischen Religion.*

1. Das eschatologische Feuerordal in den Gathas Zarathustras.

Man hat Zarathustra, um seine religionsgeschichtliche Stellung zu kennzeichnen, verschiedentlich als den Propheten des alten Iran bezeichnet. Diese Benennung stellt ihn an die Seite der atl. Propheten und es läßt sich auch gar nicht leugnen, daß die Gestalt des großen iranischen Religionsstifters Züge aufweist, die in manchem an die alttestamentlichen Propheten erinnern[5]. Bei aller Verschiedenheit, besonders in der Art und Weise des Offenbarungsempfanges[6] besteht in

[5] Nach H. S. Nyberg: Die Religionen des alten Iran (= M. Vorderas. — Aeg. Ges.Band 43, Leipzig 1938), wäre allerdings Zarathustra in einen anderen religionsgeschichtlichen Zusammenhang einzureihen; nach ihm wäre Zarathustra ein berufsmäßiger Ekstatiker (a. a. O., S. 265 f.) und gehörte in die Reihe der Schamanen aller Zeiten und Länder. So viel des Anregenden Nybergs Buch auch bringt, so stellt doch dieses Zarathustra-Bild zweifellos eine Verzeichnung dar. Nyberg hat das in gewissem Maße bei Zarathustra und der Gatha-Gemeinde vorhandene ekstatische Moment zu sehr betont und wohl auch die soziale Umwelt Zarathustras nicht richtig gezeichnet. (Vgl. dazu W. Wüst: Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmäßigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe? A R W Band 36, H. 2 (1940), S. 234 ff.). Vgl. auch das Urteil Söderbloms (Der lebende Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, deutsch von F. Heiler, München 1942, S. 200). „In den Gathas findet sich keine Spur von den methodischen Übungen und Exerzitien, die der Medizinmann oder Berufsekstatiker vornimmt, um einen übernatürlichen Zustand zu erlangen und Gemeinschaft mit der Gottheit zu gewinnen."

[6] N. Söderblom hat in seinem soeben erwähnten Buche, S. 196 f. sehr schön den Unterschied, aber auch die Gemeinsamkeiten zwischen der Erscheinung Zarathustras und der der alttestamentlichen Propheten hervorgehoben. Die Unterschiede sieht er vor allem in der Verschiedenheit des Gottesbegriffes auf beiden Seiten. Die Propheten der A. T. sind erfüllt vom Erlebnis der unnahbaren Majestät ihres Gottes, von der sie sich ergriffen und überwältigt fühlen; Zarathustra verkehrt mit Gott wie ein Freund mit seinem Freunde; der Abstand zwischen Gott und Mensch ist bei ihm lange nicht so groß, wie in der Religion der alttestamentlichen Propheten. Als weiteren Unterschied nennt Söderblom das von Anfang an bei Zarathustra gegebene Vorhandensein klarer Vorstellungen über das Leben nach dem Tode. An Gemeinsamkeiten führt Söderblom an den Strafcharakter der Verkündigung Zarathustras, der aber nicht bei bloßen Verboten stehen bleibe, sondern ein positives Ideal aufstelle und wie Jeremias eine persönliche Religion begründe, in der jeder eine Entscheidung treffen müsse.

der Tat eine grundlegende Übereinstimmung im Verkündigungsinhalt; Zarathustra sowohl wie die Propheten des alten Bundes stehen unter dem Eindruck des hereinbrechenden Gottesgerichtes, eines Gerichtes, das sie zunächst in naher Zukunft erwarteten und von dem sie annahmen, daß sie und ihre Zeitgenossen es noch erleben würden. Gerade diese Verkündigung war es, die ihrer Predigt eine solche ungeheure Durchschlagkraft bei den Zeitgenossen verschaffte. Man könnte fragen, ob sie sich denn hierin nicht getäuscht haben; demgegenüber erwidert Volz[7] mit Recht, mit Worten, die wir in gewissem Sinne auch auf Zarathustras Verkündigung anwenden können, daß nämlich diese Täuschung nur in unserem ungenügenden Verständnis liegt; der Glaube rechnet eben mit Absolutem, er kennt nicht die Kategorien von Raum und Zeit, die wir für die Vernunft und das Sichtbare brauchen. „So sieht er (der Glaube) die Totalität des göttlichen Advents, der Epiphanie, der Parusie und überläßt ruhig der Geschichte die Entwicklung; die vernunftgemäße Geschichte soll dann verarbeiten und abwickeln, was der Glaube als Einheit schaut und behauptet."

Geht man nun daran an Hand der Gathas[8] die eschatologischen Vorstellungen und in Sonderheit die Gerichtserwartung Zarathustras zu prüfen, so ergeben sich große Schwierigkeiten und beim heutigen

[7] Kommentar zu Jesaias, II., Leipzig 1932.

[8] Die Gathas sind der wichtigste Teil des Awesta und vielleicht die bedeutungsvollste religiöse Urkunde des Indogermanentums überhaupt. Sie sind in hochaltertümlicher altiranischer Sprache abgefaßt, enthalten in Versform die Verkündigung Zarathustras, und sind wahrscheinlich von ihm selber für den liturgischen Gebrauch seiner Gemeinde zusammengestellt worden. Im Folgenden ist zugrunde gelegt die Ausgabe von M. W. Smith, Studies in the Syntax of the Gatha's of Zarathustra, together with Text, Translation and Notes in: Language Dissertations published by the Linguistic Society of America, Number 4 (1929). Weitere Übersetzungen der Gathas: Ch. Bartholomae, Die Gathas des Awesta, Zarathustras Verspredigten übersetzt, Straßburg 1905; Andreas-Wackernagel in NGGW phil.-hist. Klasse, 1909, S. 42 ff., 1911, S. 1 ff., 1913, S. 363 ff., 1931, S. 304 ff.; (posthum herausgegeben und bearbeitet von H. Lommel) 1934, S. 68 ff. Ferner hat Nyberg in seinem Buche: Die Religion des alten Iran, einen Teil der Gathas (Yasna 31 und 43 ganz und sonst viele Einzelstellen) mit vielfach ganz neuer Deutung übersetzt. An ihn schließt sich teilweise auch die in dem 1948 erschienenen Buche von J. Duchesne-Guillemin enthaltene neue Gatha-Übersetzung an. Ferner hat auch der deutsche Iranist Herzfeld in seinem 1947 in Amerika erschienenen Werke: Zoroaster and his world zahlreiche Gathastellen z. T. ganz neu interpretiert; doch hat man nicht in jedem Falle den Eindruck, daß die vorgeschlagene neue Deutung unbedingt eine Verbesserung bedeutet. — Ferner sind zu er-

Stand der Dinge ist uns die eschatologische Gedankenwelt Zarathustras, trotz der gewaltigen Fortschritte der Iranistik gerade in den letzten Jahrzehnten, noch nicht voll verständlich. Die Gathas enthalten zwar viele wichtige Einzelzüge und Hinweise, aber keine zusammenfassende Darstellung der zarathustrischen Eschatologie, die zudem anscheinend gewisse Entwicklungsstufen durchlaufen hat. Außerdem ist uns bei der großen Dunkelheit der Gathas vieles nicht verständlich. Trotzdem dürfte bezüglich der zarathustrischen Gerichtserwartung, die ganz auf das Gegenspiel von Aša- und Druganhängern eingestellt ist (siehe darüber später!), anzunehmen sein, daß sie, genau wie das Spätjudentum und das Christentum, ein doppeltes Gericht, ein die Seele[9] des Menschen gleich nach dem Tode treffendes *judicium*

wähnen noch drei in neuerer Zeit erschienene, von Parsengelehrten verfaßte Gathaübersetzungen. A. F. Khabardar, New Light on the Gathas of Holy Zarathustra, Bombay 1948 sowie J. J. S. Taraporewala, The Divine Songs of Zarathushtra, Bombay 1951. Beide Werke zeigen, wie viel die Parsengelehrten der Gegenwart sich von der abendländischen Wissenschaft angeeignet haben und nun in ihrer Weise in ihren Werken anwenden, die zweifellos eine wertvolle Bereicherung des Schrifttums über die Gathas und ihre Religion darstellen. Von dem Buch von Kahabardar muß allerdings gesagt werden, daß sein Wert dadurch vermindert wird, daß der Verfasser wesentliche Züge der gathischen Theologie von astrologischen Voraussetzungen her ableiten will. So sehr auch ohne Zweifel der spätere Parsismus von der babylonischen Astraltheologie her beeinflußt ist, so geht es doch nicht an, diese Dinge schon in die Ideenwelt Zarathustras hineinzutragen. Ferner ist hier zu erwähnen eine ebenfalls von Parsengelehrten herrührende, aber in England erschienene neue Gathaübersetzung. F. A. Bode-P. Nanavutty, Songs of Zarathushtra, London 1952. Die Übersetzung liest sich gut und flüssig, geht aber doch manchmal wohl mit dem Text etwas frei um. Über die Probleme einzelner Gathas orientiert eine Arbeit eines anderen Parsen: J. C. Tavadia, Indo-Iranian Studies II, The first three Gathas of Zarathushtra and the four principal Prayers: Avestan text, Translation and Commentary, Visva-Bharati, Santiniketan 1952. (Behandelt werden hier Ys 28, 29 und 30.) Schließlich sei noch hingewiesen auf die Arbeit von W. L. Lentz, Yasna 28, Kommentierte Übersetzung und Kompositions-Analyse = Akad. d. Wiss. und Liter., geistes- und sozialwissensch. Kl. 1954, Nr. 16.

[9] Die Psychologie der Gathas ist kompliziert. (Vgl. dazu G. v. Wesendonk, Weltbild der Iranier, München 1933, S. 89 ff; dazu den Forschungsbericht von G. Widengren, Iranische Religionsgeschichte, Numen 1954, S. 1 ff., daraus S. 30 bis 34). Zarathustra rechnet offenbar mit mehreren geistigen Prinzipien im Menschen. Da ist einmal *uštāna*, die Lebenskraft, die sich mit dem Leibe vereinigt und das diesseitige körperliche Leben bewirkt, mit dem Tode aber das Schicksal des Leibes teilt. Ferner besitzt der Mensch einen unsterblichen Wesensbestandteil, *urvan* genannt, die eigentliche Seele im Gegensatz zum Lebensodem und zum Körper, die den Tod überdauert. Die wichtigste psychologische Potenz im Menschen ist aber die sogenannte *daēna*, die nach Lommel (Religion Zarathustras, S. 150 ff.) als geistiges

particulare und ein allgemeines als eschatologisches Ereignis im eigentlichen Sinne erwartetes *judicium universale* kennt. Dieses Vorhandensein der beiden unausgeglichen nebeneinander stehenden Vorstellungen ist zwar nicht von allen Forschern anerkannt, aber die Aussagen der Gathas, so dunkel sie im einzelnen auch sein mögen, weisen doch in diese Richtung. Das zeigt z. B. eine Stelle wie Ys 31,20: ‚Wer sich zum Asaanhänger gesellt, Glanz (?) wird zuletzt sein Besitz (?) werden. — Eine lange Zeit Finsternis, üble Nahrung, Weherufe der Stimme, zu dem Dasein wird (eure) daēna durch ihre eigenen Taten euch führen, ihr Druganhänger.' (Übersetz. von N y b e r g.) Hier ist sicher vom jenseitigen verschiedenen Schicksal des Menschen die Rede; daß es sich um eine dauernde Entscheidung handelt, ist auch Ys 45,7 ausgesprochen: „In Unsterblichkeit (am^{e}r^{e}tāitī) wird die Seele des Ašaanhängers glücklich sein, immerdar (utayūtā) aber die Qualen des Druganhängers", wie auch Ys 33,5 die jenseitige Seligkeit, die der Prophet zu gewinnen hofft, als „langes Leben" (dar^{e}gojyāiti) bezeichnet wird. Die „schlechte Nahrung" als Bild der jenseitigen Unseligkeit begegnet Ys 49,11 und 53,6, während an der Stelle Ys 49,5 vielleicht gute Nahrung, bestehend aus Milch und Butter, die Freuden der Seligkeit symbolisiert[10]. An den Stellen 46,11, 49,11 und 51,14 ist die Rede davon, daß die Druganhänger „am Ende der Dinge" (51,14) „für alle Zeit" (46,11) im Hause der Drug weilen sollen, während nach 30,10 die Ašaanhänger des verheißenen Lohnes in der guten Wohnung des Vohu Manah, des Mazdah und des Aša teilhaftig werden sollen. Allerdings hat N y b e r g in seinem Buch: Die Religionen des alten

Urwesen praeexistiert und durch ihre vorzeitliche Wahl die Stellung des Menschen im Kampfe zwischen dem Guten und dem Bösen schon grundlegt, aber doch auch im Erdendasein noch eine Wahlentscheidung bewirken kann. N y b e r g dagegen (Rel. d. a. I. S. 114 ff.) sieht in ihr die in jeden Menschen gelegte sogenannte „Schauseele", d. h. eine Kraft, die beim religiösen Schauen in Funktion tritt. Jedenfalls kann kein Zweifel sein, daß die Unsterblichkeit des Menschen im Sinne eines persönlichen Fortlebens der Seele über den Tod hinaus zu den Voraussetzungen der Lehre Zarathustras gehört. Über die Anschauungen der mittelpersischen Schriften bezüglich der Wesensbestandteile des Menschen vgl. W. B a i l e y, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford 1943, Artikel martom.

[10] Die Übersetzung dieser Strophe ist allerdings sehr umstritten. L o m m e l gibt den Text: at hvo mazdā ižāčā āzūitiščā y^{ē} daēnąm vohū sāreštā mananghā wieder durch ‚Milch und Butter (genießt) derjenige, o Weiser, der sein geistiges Urwesen vereint mit dem guten Denken. N y b e r g hat die Worte ižā (R.d.a.I. S. 200 f, 467) und āzūti (102, 197—201) abweichend ganz anders gedeutet. Immerhin heißt es auch im jüngeren Awesta (Hadhoxt Nask 2,18), daß der Seele des Guten in der jenseitigen Welt eine Speise aus Frühlingsbutter bestehend, zuteil werden soll.

Iran, viele dieser Stellen nicht von einem jenseitigen Schicksal der Seele, sondern von derem verschiedenen Ergehen in der Ekstase gedeutet, die den einen gelinge und zur Vereinigung mit der Welt des Aša schon auf dieser Erde führe, während die anderen in ihrer mißlungenen Ekstase der Welt der Drug anheimfielen. Auch die Vorstellung von der Činvat-Brücke, die die Seelen überschreiten müssen, um zur himmlischen Welt zu gelangen und bei der nach 51,13 die Seele des Druganhängers aufschreit, hat nach Nyberg in den Gathas ihre Wurzeln im ekstatischen Erleben und ist ursprünglich ohne Beziehung zu den eschatologischen Ereignissen. Dagegen sprechen aber die religionsgeschichtlichen Parallelen, die alle eine solche Seelenbrücke die Seele des Menschen nach seinem Tode auf dem Wege zum Himmel überschreiten lassen[11]; auch sonst scheint mir die Deutung der einschlägigen Stellen auf rein ekstatisches Erleben nur schwer möglich. Letzten Endes hängt diese Ansicht Nybergs mit der von ihm vertretenen Theorie vom Schamanentum Zarathustras und seiner Gemeinde zusammen, die aber kaum haltbar sein dürfte. Wir werden also daran festhalten müssen, daß Zarathustra ein verschiedenes jenseitiges Schicksal der Seele und damit ein besonderes die Seele des Einzelmenschen nach seinem Tode betreffendes Gericht kennt, das über sein jenseitiges Schicksal entscheidet.

Ist nun diese Vorstellung Zarathustras zum Teil sicher Erbe aus der arischen Vorzeit[12], so ist eine andere in den Gathas ebenfalls anzu-

[11] Beachtenswert sind die von Hertel (Arische Feuerlehre, 1924, 156) angeführten Parallelen aus der Upaniṣaden-Literatur (Bṛhad-A.-Up. IV,4,8 und Kāth. Up. III,14), die auch vom Weg der Seele nach dem Tode reden. Bezüglich der religionsgeschichtlichen Parallelen vgl. J. Scheftelowitz: Altpersische Religion und das Judentum, S. 181 ff. Auch im jüngeren Awesta (Vid. 19,18—32) bedeutet die Činvat-Brücke den Weg der Seele, den diese nach dem Tode des Menschen gehen muß.

[12] Schon die vedischen Inder sind neben der Vorstellung von einem allgemeinen, alle Menschen unterschiedslos aufnehmenden Totenreich (vgl. E. Arbmann, Tod und Unsterblichkeit im Vedischen Glauben, ARW 25,339 ff.; 26,187 ff.) zu dem Glauben an ein jenseitiges seliges Leben gelangt, dessen Freuden allerdings stark nach irdischen Verhältnissen ausgemalt werden. Bemerkenswert dabei ist, daß schon in der vedischen Literatur diese jenseitige Seligkeit als Belohnung für irdisches Wohlverhalten erscheint. Der, der reichlich gespendet hat, steht auf des Himmelsgewölbes Rücken RV 1,125,5; die, die Opfergaben darbrachten, sind hoch an den Himmel gestiegen RV 10,107,2. Die unverehelichten Menschen, die Askese geübt haben und Groll und Haß hinter sich gelassen haben, haben die Welt des Himmels gefunden AV 18,2,47 und dem Dahingeschiedenen wünscht man, daß er sich in der jenseitigen Welt mit den von ihm vollbrachten Opfern vereinigen soll RV 10,14,8.

treffende Gerichtsvorstellung ein persönliches und einzigartiges Geistesgut der Geisteswelt Zarathustras; es hat als solches z. B. in der Vorstellungswelt der mit den Iraniern doch so nahe verwandten vedischen Inder nicht das geringste Analogon. Zarathustra kennt nämlich, wie sich aus den Gathas ergibt, nicht nur das persönliche Gericht nach dem Tode des Einzelmenschen, sondern auch ein anderes, *allgemeines* an der von ihm erwarteten *eschatologischen Weltenwende.* In seinem Geiste hat, und das ist allerdings eine sehr auffallende Parallele zu biblischen Gedanken, die Überzeugung Fuß gefaßt, daß diese Welt, genau wie sie durch die Schöpfung Gottes ihren Anfang gefunden hat, einem ganz bestimmten ihr von Gott gesetzten Ziele zueilt, an dem dieser sichtbar in das Geschehen eingreifen wird und eine gewaltige Wende herbeiführt. Für diese eschatologische Weltenwende gebraucht Zarathustra einen bestimmten terminus, nämlich das Wort *urvaēsa.* Dieses Nomen, das vom Verbum urvaēs ‚sich drehen, wenden' abgeleitet ist, bezeichnet im jüngeren Awesta an der Stelle Yt. 14,23 den Wirbel im Wasser, Vyt. 23 aber den Wendepunkt der Rennbahn, die Meta, die beim Pferderennen von den Gespannen umfahren wird[13].

Die logische Folgerung aus solchen Anschauungen ist die, daß es auch einen Strafort geben muß, zu dem die gelangen, die im Leben schlimme Taten vollbrachten. Von diesem unterirdischen Strafort sind wohl zu verstehen Stellen wie RV 7,104,3, wonach Indra und Soma die Bösen in eine finstere Höhle stoßen sollen, aus der keiner mehr entkommen wird, oder RV 4,5,5, wonach die, welche bruderlose Mädchen beschlafen, Frauen von schlechtem Wandel, Gesetzlose und Lügner für jenen tiefen Ort geboren sind. In der vedischen Prosaliteratur begegnen uns bereits klare Zeugnisse für die Vorstellung von einem jenseitigen Seelengericht. Im Śatapatha-Brāhmaṇa XI 2,7,33 scheint von einer Wägung der Taten des Menschen im Jenseits die Rede zu sein; Taittriya Āraṇyaka 6,5,13 wird gesagt, daß bei König Yama sich die Menschen scheiden in die, die der Wahrheit hienieden treu waren und die, welche Unwahres redeten. Über die Jenseitsvorstellungen der vorzarathustrischen Iranier haben wir keinerlei Zeugnisse; doch dürfen wir annehmen, daß auch sie mit dem Gedanken an ein jenseitig verschiedenes Schicksal der Seele vertraut waren. Zu beachten ist übrigens, daß weder im Veda noch im Awesta der Ort der Verdammnis je als Feuerhölle bezeichnet wird. Sein Hauptcharakteristikum ist Finsternis. So spricht RV 7,104,3 von der haltlosen Finsternis, in die der Übeltäter hinabgestoßen werden soll. Auch die Gathastelle Ys 31,20 enthält diese Vorstellung: ‚Wer sich zum Ašaanhänger gesellt, Glanz (?) wird zuletzt sein Besitz (?) werden. Eine lange Zeit Finsternis, üble Nahrung, Weherufe der Stimme zu dem Dasein wird eure daēna durch ihre eigenen Taten euch führen, ihr Druganhänger' (Übersetzung von Nyberg).

[13] Die Stelle lautet: ... wie Rosse ..., die vom hinteren Wendepunkt (der Rennbahn) her den vorderen Wendepunkt erreichen wollen yatha aspa ... aparat hača urvaēsat fratarem urvaēsem nāšemna.

Dieses Bild von der Rennbahn liegt sicher an den Stellen zugrunde, wo Zarathustra vom ‚letzten Wendepunkt der Schöpfung' bzw. ‚des Lebens' spricht Ys 43,5.6; 51,6. Daraus ergibt sich, daß Zarathustra den Weltablauf wie ein großes Rennen sieht; gerade so wie dieses nach der vorgeschriebenen letztmaligen Umfahrung der Meta sein Ende findet, stellt sich Zarathustra offenbar den Weltablauf vor, wie er von der Schöpfung ausgehend einem bestimmten Ziele zueilt, an dem ein grundlegender Umschwung eintreten soll, womit die Weltzeit ihr Ende findet und ein neuer Aeon beginnt. Das Bild von der Rennbahn muß den Zuhörern Zarathustras durchaus geläufig und verständlich gewesen sein; denn Pferdezucht und Rennsport kannten die vedischen Inder sowohl wie die Iranier seit alten Zeiten [14].

Zunächst aber haben wir uns mit der Frage zu befassen, was Zarathustra an dem von ihm ins Auge gefaßten Wendepunkt erwartet. Die wichtige Stelle Ys 43,5—6 gibt uns einigen Aufschluß.

5. spᵉntᵉm at thwā mazdā mᵉ̄nghī ahurā
hyat thwā anghᵉuš zaθōi darᵉsᵉm paourvīm
hyat dā šyaothanā mīždavąn yāčā uxdā
akᵉ̄m akāi vanguhīm ašīm vanghaovē
thwā hunarā dāmōiš urvaēsē apᵉmē

6. yahmī spᵉntā thwā mainyū urvaēsē jasō
mazdā xšathrā ahmī vohū mananghā
yehyā šyaothanāiš gaethā ašā frādᵉntē
aēibyō ratūš sᵉnghaitī ārmaitiš
thwahyā xratᵉuš yᵉm naēčiš dābayeiti

5. „Als den Wirksamen erlebte ich Dich, o Mazdah Ahura, da ich Dich als den Ersten schaute bei der Geburt des Lebens, als Du die Taten und die Worte lohnbringend machtest: Schlechtes dem Schlechten, gutes Glück dem Guten durch Deine Geschicklichkeit *am letzten Wendepunkt der Schöpfung.*

6. An diesem Wendepunkt, an dem Du, o Mazdah, mit Deinem wirksamen Mainyu (und) mit der Macht kommst, wird Ārmaiti durch

[14] In den Gathas findet sich dieser Vergleich auch noch an der Stelle Ys 50,7, wo die Lobeshymnen mit raschen Rennpferden verglichen werden, die um den Siegespreis wettlaufen; ebenso gibt es zahlreiche derartige Vergleiche im Rgveda. Diese Vorliebe der vedischen Inder für Pferde und Wagenrennen dürfte noch aus der Zeit vor ihrer Einwanderung in Indien stammen; denn in Indien selber ist das Pferd nicht heimisch und gedeiht nicht (vgl. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen 1882, S. 354).

Vohu Manah, durch dessen Taten die Lebewesen im Aša gefördert werden, ihnen *die Entscheidung* verkünden, als *richtender Stellvertreter* Deines Chratu, den keiner zum Lügner macht."

(Übersetzung von Nyberg.)

Die Gatha Ys 43 enthält einen Rückblick auf die großen religiösen Erlebnisse im Leben Zarathustras. Er hat in besonderer Weise Einblick gewonnen in das geheimnisvolle Wesen des Gottes Ahura Mazdah. Er hat ihn (Str. 5) erkannt als den Heiligen[15], als er ihn als ‚ersten',

[15] Für das Wort spenta, dessen Grundbedeutung im Iranischen vielleicht war ‚mit übernatürlicher Segenskraft versehen', hat Bartholomä wegen der etymologischen Entsprechung mit dem altslavischen svętz und dem litauischen szventas die Bedeutung ‚heilig' angesetzt. Nyberg übersetzt mit ‚wirksam' und versteht darunter die schaffende, ordnende, lebensfördernde Aktivität, die ein Ausdruck der göttlichen Energie der Lichtwelt ist (R.d.a.Iran, S. 93). M. E. ist es möglich, an der Übersetzung ‚heilig' für spenta festzuhalten, wenn man sich nur bewußt ist, daß der iranische Heiligkeitsbegriff natürlich nichts mit dem Begriffsinhalt zu tun hat, den das Christentum mit diesem Worte verbindet; er unterscheidet sich aber auch grundlegend von dem, was das A.T. mit dem Terminus qādoš in Anwendung auf die Gottheit bezeichnet, nämlich dort in erster Linie die Heiligkeit als die furchtbare Unnahbarkeit des majestätischen Gottes. Im Iranischen liegt bei spenta der Nachdruck auf der segensreichen Wirkung, welche die Träger dieser Eigenschaft entfalten. So kann spenta (bzw. die mit ihm identische Ableitung a-span) im Awesta auch in anscheinend profaner Anwendung als Beiwort zu dem Nomen yevin ‚Saatfeld' (Ys 42,2) auftreten. Eine religionsgeschichtlich bedeutsame Parallele zu der Entwicklung der Begriffsinhalte des awestischen Wortes spenta bildet die Art und Weise, wie im Germanischen aus dem Begriffe „Heil" derjenige von „heilig" abgeleitet ist (vgl. dazu die eingehende Untersuchung von W. Baetke: Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942). Hier kann kein Zweifel sein, daß diese beiden Begriffe dadurch zu einer Einheit zusammengefaßt sind, daß sie letzten Endes das von der Gottheit bewirkte Heil bezeichnen. So kann im Altnordischen hailag in Anwendung auf Personen und Dinge, die voll Heil sind, gebraucht werden, so die Thinggenossen, den König als Träger besonderer Segenskräfte, den Sieger im Kampfe und das Grab des Königs, von dem nach seinem Tode Heil und Gedeihen für Land und Reich ausstrahlt. In unserem Sprachgebrauch ist dieses Wort durch das Christentum, das es als Wiedergabe des lateinischen ‚sanctus' verwandte, in seinem Sinne wesentlich umgeprägt worden, indem es Ausdruck für den Begriff der ethischen Heiligkeit wurde. Für die andere Seite des Heiligkeitsbegriffes, nämlich zum Ausdruck des Numinosen, den Menschen mit einem Gefühl der Ehrfurcht und Scheu Erfüllenden, hatte das Germanische ursprünglich den Terminus wihaz, der im deutschen Worte ‚weihen' fortlebt. In der iranischen Religion fehlt, wie Nyberg ausführt, diese Seite der Heiligkeitsvorstellung als der Gefährlichkeit der guten Macht an sich durchaus, was letzten Endes wohl auf die eigenartige Ausprägung des dualistischen Prinzips in dieser Religion zurückzuführen ist, die ihren Anhängern die Mächte der guten Schöpfung als nutzbringend, segensreich und förderlich erscheinen läßt. Unter Beachtung dieser Gegebenheiten besteht m. E.

d. h. als den Anfänglichen, vor dem kein anderer war, ‚bei der Geburt des Lebens', d. h. im Augenblick der Schöpfung, schaute. Es ist nicht klar ersichtlich, wie diese Worte Zarathustras zu deuten sind. Nyberg (R.a.I. S. 216) deutet sie auf ein visionäres Erlebnis, in dem die Geheimnisse der Kosmogonie und des Weltablaufes dem Blick des Propheten sich enthüllt hätten. Diese Auslegung scheint mir wahrscheinlicher als die von Lommel in seinem Buche „Die Religion Zarathustras" (Tübingen 1930) vorgetragene, der gemäß seiner bereits erwähnten Deutung der daēna als des im Himmel präexistierenden und auch nach dem Eintritt eines Menschen in das irdische Dasein noch als gesonderte überirdische Potenz vorhandenen geistigen Urwesens des Menschen [16], annimmt, daß die Stelle Ys 43,5 besage, daß Zarathustra schon als dieses geistige Urwesen den weisen Herrn geschaut habe und er sich jetzt in diesem Erdenleben jenes für ihn entscheidenden Erlebnisses erinnere. Sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls spricht Zarathustra als seine Erkenntnis aus, daß schon bei der Urschöpfung von Ahura Mazdah festgelegt wurde, daß gute Taten ihren Lohn und schlechte ihre Bestrafung erhalten sollten [17] und zwar an einem bestimmten Wendepunkt der Schöpfung, an dem Ahura Mazdah selber in das Geschehen eingreifen will. In welcher Form sich Zarathustra das Eingreifen Ahura Mazdahs denkt, zeigt uns die Strophe 6. Aus ihr ergibt sich, daß Ahura Mazdah mit der ganzen Schar der Ameša Spenta's erscheinen soll und daß dabei Ārmaiti als Vertreterin der Götter eine Entscheidung verkünden soll. Welcher Art ist aber diese Entscheidung? Die an der Stelle angewandte Terminologie gibt uns einen Aufschluß darüber. Das Verbum sēngh, das an und für sich ‚verkünden' bedeutet, hat in manchen Fällen in den Gathas, wie Nyberg gezeigt hat, eine ganz spezifische Bedeutung, nämlich die der Verkündigung der Entscheidung in einem Gottesurteil; ebenso steht das Nomen ratu, für das Bartholomä die Bedeutung ‚Richter, Schiedsrichter, der beim Gerichtsverfahren das Urteil schöpft und ver-

kein Bedenken spenta als Charakteristikum der Geschöpfe der lichten Welt mit „heilig" zu übersetzen, sofern man nur von der Vorstellung des ethisch Vollkommenen absieht und dafür die Segenskraft der ahurischen Wesen ins Auge faßt.

[16] Nach Lommel ist dies allerdings eine mit voller Klarheit erst im jüngeren Awesta und mittelpersischen Schrifttum ausgesprochene Lehre, die nach seiner Überzeugung aber bereits von Zarathustra vertreten wurde.

[17] Wobei ‚gut' und ‚schlecht' natürlich entsprechend der zarathustrischen Verkündigung im Sinne von ašamäßig und drugmäßig zu verstehen ist (siehe darüber später!).

kündet' ansetzt, offenbar hier und an der noch zu besprechenden Stelle Ys 31,2 für den beim Ordalgericht die Entscheidung der Gottheit verkündenden Richter. Daraus ergibt sich, daß an der Stelle Ys 43,6 Zarathustra für den ‚Wendepunkt' ein *Ordal* erwartet, bei dem Ahura Mazdah selber erscheint, umgeben von seinen Am^{e}ša Sp^{e}nta's, von denen Ārmaiti die Aufgabe zufällt, in diesem Schlußordal die Entscheidung der Gottheit kund zu machen.

Mit dem *Ordalbegriff* sind wir auf einen Gedanken gestoßen, der in Zarathustras Verkündigung, besonders seiner Eschatologie, eine ausschlaggebende Rolle spielt. Nyberg hat mit großem Nachdruck diesen Tatbestand klargelegt und besonders auf die Ausbildung einer eigenen Ordalterminologie in den Gathas verwiesen (vgl. R.a.I. S. 137). Die Frage ist nur, ob alle diese Wendungen immer im buchstäblichen Sinn des Wortes zu verstehen sind und damit von einem wirklich veranstalteten bzw. zu veranstaltenden Ordal die Rede ist, oder ob hier nur eine bildliche Ausdrucksweise vorliegt. Für das als Endereignis in Aussicht gestellte Ordal ist zweifellos das erstere anzunehmen und in Gestalt eines *Feuerordales* steht es im Mittelpunkt der eschatologischen Erwartungen Zarathustras. Damit ergibt sich aber auch die Antwort auf die Frage nach der Stellung des Feuers im Gerichtsgedanken der zarathustrischen Religion. Die hier einschlägigen Äußerungen verteilen sich auf die drei, verschiedene Perioden der Wirksamkeit Zarathustras widerspiegelnden Gruppen der Gathas[18]; wir finden sie sowohl in Ys 30—34, die wohl die Zeit des ersten Auftretens Zarathustras in seinem Stamme wiedergeben, ebenso wie in Ys 43—45 aus einem späteren Abschnitt der Wirksamkeit des Propheten in seinem Stamme. Aber auch Ys 46—51, die der Zeit nach dem Bruche Zarathustras mit seinem alten Stamme, der Aufnahme im Stamme Vištāspas und der Gründung einer neuen Gemeinde entstammen, sprechen mehrmals von diesem Ordal. Es tritt anscheinend in zweifacher Gestalt auf: Die einen Stellen reden von einem Ordal durch *flüssiges Metall* (Ys 30,4; 32,7; 51,9), andere sprechen vom *Feuer* als Ordalmittel (31,3.19; 34,3; 43,4; 47,6; 51,9). Es ist möglich, daß Zarathustra hier ursprünglich zwei verschiedene Arten der Ordalprobe, die eine durch Durchschreiten eines Feuers, die andere durch glühendes Metall im Auge hat; doch haben sich wahrscheinlich schon bei Zarathustra die beiden Vorstellungen miteinander verbunden, und in seinem Gesichtskreis steht nur mehr das durch geschmolzenes Metall

[18] Vgl. Nyberg, Rel.d.a.I., S. 247 f.

vollzogene Ordal. Deutlich ist dies an der Stelle 51,9 („was du als Belohnung der beiden Parteien durch dein rotes Feuer, o. M., durch das geschmolzene Metall bereiten wirst, darüber lege in die Gemüter ein Kennzeichen"), wo das ‚geschmolzene Metall' offenbar einen erläuternden Zusatz zu dem zuerst genannten „roten Feuer" darstellt. Im einzelnen geben die Gathas keine genaueren Erläuterungen, wie sich der Prophet dieses Ordal vorstellt und wann er dessen Vollzug erwartet; sie begnügen sich mit allgemeinen Andeutungen von Heimzahlungen durch das Metall (Ys 30,7), von Gewinnen, die bei der ‚Entscheidung' durch geschmolzenes Metall verkündet werden (Ys 32,7), von einer Vergeltung bzw. Zuteilung[19], die den beiden Parteien durch das Feuer zuteil werden soll (Ys 31,3.19; 47,6; 51,9), wobei nur an der Stelle 31,19 durch die Ankündigung, daß diese Verteilung im „guten Reiche" stattfinden soll, das Ordal als ein eschatologisches Ereignis gekennzeichnet wird. Als ein solches ist es sicher an allen Stellen gemeint; aber eine aufmerksame Betrachtung der Gathas zeigt doch, daß sich in der zeitlichen Perspektive, unter der das Ordal erwartet wird und im Zusammenhang damit in seinem Geltungsbereich bei Zarathustra ein bedeutsamer Wandel vollzogen hat. Es ist das Verdienst N y b e r g s, diesen Tatbestand zuerst klargestellt zu haben. Bevor wir aber darauf näher eingehen, wollen wir versuchen zuerst die Frage zu beantworten, wie es kommt, daß Zarathustra gerade in der Gestalt einer Ordalprobe das eschatologische Handeln der Gottheit erwartet.

Es ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus der konkret geschichtlichen Situation heraus, die Zarathustras Auftreten ausgelöst hat, zu erklären, wenn dieser das Endgericht sich als ein großes Ordal vorstellt. Dieses Auftreten ist aber, darüber ist sich die Forschung einig, die Auswirkung einer religiösen Krise, in die sich der Prophet hinein-

[19] Zur Deutung der letzten Worte vīdātā raṇayā Ys 31,19 vgl. die Ausführungen von G e l d n e r in Bezzenbergers Beiträgen zur Kunde der idg. Sprachen, Bd. 14 (1889), S. 14 ff. und neuerdings die Arbeit von P. T h i e m e: Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda, Halle 1949 (= Hallische Monographien herausgegeben von O. Eissfeld, S. 35 ff.). Geldner sieht in vīdāiti den terminus technicus für das judicium universale bei Zarathustra und versteht darunter im Anschluß an die Stelle Ys 43,12 die gerechte Verteilung von Lohn und Strafe, die Vergeltung, das Gericht. Diese Deutung ist vom Rigveda her durch die Untersuchung von Thieme in gewissem Maße bestätigt worden, der für das vedische vidhāti ebenfalls die Bedeutung Verteilung (im allgemeinen, bzw. der Preise beim Rennen, der Kriegsbeute nach der Schlacht oder der Verteilung von Speisen, Getränken und Geschenken bei der Bewirtung) nachweist.

gestellt sieht. Nur in der Beantwortung der Frage, welcher Art diese Krise war, sind die Forscher verschiedene Wege gegangen. Haug (Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis) und mit ihm Hertel (Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas — Abhandl. der Sächs. Akademie, phil.-hist. Kl. 40, 2, Leipzig 1927) sahen die Krise an als das Ergebnis eines akuten Konfliktes zwischen den seßhaften und ackerbautreibenden Iraniern, die sich zu der mit dem Ackerbau eng verbundenen Ahurareligion bekannten und den vedischen Indern, die als Räuber und Nomaden die Devagottheiten verehrten und auf ihren Raubzügen die Iranier bedrängten. Die meisten Forscher betrachten die Krise als das Ergebnis inneriranischer Kämpfe. Bartholomä (Altiran. Wörterb. 1904, Sp. 1675) und Moulton (Early Zoroastrism, London 1926) vertraten die Ansicht, Zarathustras ursprüngliche Heimat sei entsprechend der späteren Überlieferung in Westiran zu suchen und er sei erst von dort später nach Ostiran ausgewandert. Dort im Osten, wo die Bevölkerung noch auf nomadischer Kulturstufe lebte, habe er die in seiner ursprünglichen Heimat bereits erreichte Stufe der seßhaften Ackerbaukultur eingeführt, so daß also seine Reform den Übergang von einer niederen zu einer höheren Kulturstufe bedeutet habe. Gegenüber dieser Theorie von der westiranischen Herkunft Zarathustras verlegt aber doch die Mehrzahl der Forscher Zarathustras Heimat und erstes Auftreten nach Ostiran. W. Geiger (Ostiranische Kultur im Altertum 1882, S. 174 ff.), Geldner (Artikel ‚Parsismus' in RGG[1], 1913, 4. Bd. Sp. 1369 ff.) und Christensen (‚Die Iranier' in Kulturgeschichte des alten Orients, Handbuch der Altertumswissenschaft, begr. von I. Müller, hrsg. von W. Otto, 3. Abt., 1. Teil, 3. Bd., München 1933) sehen in der Krise ähnlich wie Haug und Hertel einen Konflikt zwischen der durch Zarathustra und seinem Stamm vertretenen Ackerbaukultur, die als solche eng mit dem Ahuraglauben verbunden sei, andrerseits dem der roheren Kultur der räuberischen Nomaden iranischer Herkunft entsprechenden Daivaglauben. Nach Meillet (Trois conférénces sur les Gatha de l'Avesta, Paris 1925, S. 68 ff.) und Söderblom (Der lebende Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, deutsch hrsg. von F. Heiler, München, 1942) ist der Streit die Äußerung eines sozialen Gegensatzes, bei dem Zarathustra für die Geringen in seinem Stamme auftrete, die rücksichtslos von der Herrenklasse, den Häuptlingen und dem Adel ausgesaugt und deren Hauptnahrungsquelle, das Vieh, durch deren Opferorgien zerstört

wurde. Meillet leugnet dabei mit Bestimmtheit, daß sich in den Gathas ein Gegensatz zwischen Nomaden und Ansässigen widerspiegele, während Söderblom neben dem sozialen Gegensatz auch diesen in Rechnung stellt. Neue Wege ist H. Nyberg (Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938 — M. Vord. aeg. Ges. Bd. 43) gegangen. Auch er verneint, wie Meillet, daß ein Unterschied zwischen Nomaden und Ansässigen in den Gathas zum Vorschein komme. Nach ihm ist die Krise durch den Einbruch eines neuen Kultes in die Gatha-Gemeinde ausgelöst worden, der von einem Manne namens Grehma propagiert worden sei und in ekstatischen Übungen bestanden habe, bei denen Stiere geschlachtet und der berauschende Soma getrunken worden sei. Aus der Stelle Ys 32,10[20] schließt Nyberg, daß dieser Kult bei Nacht stattfand. Dieser Zug in Verbindung mit den Stierschlachtungen und dem Haoma-Genuß scheint ihm zu beweisen, daß der neue Kult von einer Mithragemeinde ausging, da der dort verehrte Mithra der Gott des Nachthimmels gewesen sei, der Haoma-Kult bei den Mithraverehrern tief verankert war und offenbar der Stier als sakrales Tier eine bedeutende Rolle gespielt habe. Diese Ansicht Nybergs hängt zusammen mit der von ihm vertretenen Theorie, daß das aus der arischen Vorzeit ererbte Götterpaar Mithra—Varuna bei den Iraniern getrennt worden sei; die einen hätten sich Mithra als höchstem Gott angeschlossen (die Yašts 10 und 14 betrachtet Nyberg als Zeugnisse für diese iranische Mithraverehrung), während andere Kreise sich der Verehrung Ahura Mazdahs, wie Varuna in Iran genannt worden sei, zugewandt hätten: Ein solcher Kreis sei die Gathagemeinde, in der Zarathustra aufgetreten sei, da der neu eindringende Mithrakult das ganze bisherige religiöse und soziale Gefüge seines Stammes bedroht habe. Als aber Zarathustra aus seinem Stamme vertrieben wurde, habe er bei einer zur Mithra-Religion bekehrten Missionsgemeinde von skythischen Turern Aufnahme gefunden und mit Unterstützung des Kavi Vištāspa diesen Stamm zu seiner Lehre bekehrt; doch seien auf dem Wege des von Zarathustra selbst angewandten Synkretismus manche Züge der Mithrareligion, besonders der Haomakult, wieder eingedrungen. S. Wikander (der arische Männerbund, Lund 1939) hat die von Nyberg vorgetragene Theorie im Zusammenhang mit seinen Forschungen über den arischen Männerbund etwas modifiziert. Die durch die Yašt's 10 und 14 repräsen-

[20] ‚Der zerstört unsere Lehren, der da behauptet, der Stier und die Sonne seien das Schlechteste, was es für die Augen zu sehen gibt' (Übersetzung von Nyberg).

tierte Mithragemeinde hat nach ihm einen wesentlich älteren und anders gestalteten Kultus als der, gegen den Zarathustra ankämpft. Erst zur Zeit Zarathustras habe ein Mithra verehrender Stamm den ekstatischen Männerbundkultus aufgenommen und diese Religionsform werde in den Gathas bekämpft. Auch G. Widengren (Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala—Leipzig 1938) sieht in den von Zarathustra bekämpften Daēvaverehrern außerhalb der ašamäßigen Gesellschaft stehende, von Raublust und Kriegswut erfüllte Mitglieder geheimen Männerbund-Organisationen. Andere Anschauungen wieder vertritt F. Cornelius (Indogermanische Religionsgeschichte, München 1942), der Zarathustra an die Grenze der vedischen Zeit setzt. Nach ihm wären die Verehrer der Daēva's, gegen die Zarathustra in den Gathas kämpft, vedische Priester; die Verächter der bäuerlichen Arbeit aber wären die Yogi's, die aller Arbeit abhold, nur ein Leben als Einsiedler und Bettler kannten. G. Hermes, Zur Soziologie der Lehre Zarathustras, Anthropos 1938, S. 424—444, war der Ansicht, daß Zarathustra in einer Linie mit Amos, Jesaja und auch Hesiod und derem Kampf um soziale Gerechtigkeit besonders für den unterdrückten Bauernstand steht. Bei allen diesen religiösen Kämpfern sei die Triebfeder der Glaube an einen Gott des Rechtes, der dem sozial Schwachen beisteht. Die bei Zarathustras Verkündigung zum Vorschein kommende eschatologische Hoffnung sei nicht die der arischen Kämpferscharen, sondern die der asiatischen Altbevölkerung. Nur in der Person des Stifters wäre die persische Religion eine Schöpfung des Indogermanentums, sonst ist sie gerade im Kampfe gegen das Ariertum entstanden.

In zwei Arbeiten hat der norwegische Forscher H. Birkeland, zu den vorliegenden Problemen Stellung genommen. Zuerst in seinem Aufsatz: Om Zarathustras religionshistoriske stilling, Norsk Teologisk Tidskrift 1941, S. 44—57 und sodann in einem Buche: Zaratustra, Irans Profet, Oslo 1943. Birkeland ist der Ansicht, daß es keinen Anhaltspunkt für die Auffassung gibt, daß Zarathustras Feinde Nomaden seien; auch ist nach ihm in den Gathas von Ackerbau nicht die Rede. Wie Nyberg nimmt auch Birkeland an, daß eine neue Religion in den Stamm eingedrungen ist, doch läßt es sich nicht sicher beweisen, daß es eine Form der Mithrareligion war. Zarathustra verteidigt die ererbte Väterreligion gegen den neuen Kultus mit seinen Rinderschlachtungen und sein Kampf hat sowohl einen religiösen wie sozial-kulturellen Aspekt. Birkeland meint, daß mit dem neu ein-

dringenden Religionssystem eine rationellere Ausnützung des Bodens verbunden war, während die Kreise um Zarathustra die religiös fundierte Liebe zur Weidekultur verteidigten. Nach der Ansicht des norwegischen Gelehrten ist Zarathustras Religion das Ergebnis eines vom Propheten selbst angewandten Synkretismus; aber durch sein persönliches Gotteserlebnis und durch Synkretismus mit Elementen des neu eindringenden Glaubens wird die ererbte Religion bei ihm doch zu etwas Neuem. Birkeland zieht hier eine Parallele zu den israelitischen Propheten, insofern diese die alte ererbte Mosesreligion gegen die kanaanäische Religion verteidigt hätten, aber durch ihr persönliches Gotteserlebnis den alten Glauben doch umgestalteten und auch einen gewissen Synkretismus mit Vorstellungen der kanaanäischen Religion erkennen ließen.

Der dänische Forscher K. Barr, veröffentlichte in der Festschrift für A. Christensen: Øst og Vest, Kopenhagen 1945, S. 130—139 eine Abhandlung mit dem Titel: Principia Zarathustrica. Barr beschäftigt sich hier vor allem mit dem Problem der indischen Adityas und der Umgestaltung, die das vedische Götterpaar Mitra—Varuna in der Gestalt des Gottes Zarathustras erfahren hat.

Der deutsche, zuletzt in Amerika lebende Iranist E. Herzfeld hat nach dem Krieg ein großes zweibändiges Werk veröffentlicht: Zoroaster and his World, Princeton 1947, in dem er allerdings vielfach Thesen wiederholt, die er schon in seinen vor dem Kriege erschienenen Arbeiten, besonders den Archäologischen Mitteilungen aus Iran, vertreten hatte. In der Hauptsache ist aber sein Werk gegen Nyberg gerichtet, dessen Auffassungen Herzfeld fast durchweg ablehnt. Sein Zarathustra ist ein in vollem Lichte der Geschichte stehender Mensch, und zwar lebte er in der Zeitepoche, die durch die Namen Cyrus und Darius gekennzeichnet ist. Zarathustra war durch Geburt und Heirat ein Mitglied sowohl der alten medischen Dynastie wie deren Nachfolgerin, des Achämenidenhauses. Astyages war der Großvater Zarathustras und durch Atossa war er der Schwager sowohl des Kambyses wie des Darius. Zarathustra war nach Herzfeld in erster Linie ein Politiker, der danach strebte, die Lage der Ackerbautreibenden in Medien zu verbessern, aber bald in Konflikt geriet mit den herrschenden Klassen, den großen Landbesitzern und auch den Priestern. In seiner Heimatstadt Raga wurde er vor ein Gericht gestellt, dem der Magier Gaumata vorstand. Das Urteil lautete auf Verbannung, aber Vištāspa, der Satrap Parthiens und Vater des Darius nahm

den Flüchtigen auf. Nach dem Tode des Kambyses nahm Zarathustra aktiven Anteil an dem Kampfe des Darius gegen den Magier Gaumata; Herzfeld glaubt das bestimmten Gathastellen entnehmen zu können. Der Perserkönig ist jedenfalls nach ihm ein begeisterter Anhänger des iranischen Propheten, der es aber vorzog im Verborgenen zu wirken, so daß Darius absichtlich in seinen Inschriften seinen Namen nicht erwähnt.

Schließlich sei noch ein russischer Forscher angeführt. V. V. Struve, Rodina Zoroastrizma, in: Sovetskoe Vostokovedenie V, Moskau 1948, S. 5—34. Er vertritt folgende Ansicht: Die Übereinstimmungen zwischen der Religion der Achämeniden und der Religion Zarathustras, die nach dem Autor in gewissem Maße vorhanden sind, erklären sich daraus, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle schöpfen. Diese muß man in der Religion des alten Armenien und Azerbeidšan suchen, wo schon im 8. Jahrh. gemäß dem Zeugnis des Assyrerkönigs Sargon II. eine Gottheit Baga—Mazda verehrt wurde. Als das Mederreich entstand, übernahm es nicht nur viele kulturelle Elemente des Reiches von Urartu, sondern auch viele seiner religiösen Anschauungen. Träger der religiösen Anschauungen des Medertums wurde der Stamm der Magier, dessen Hauptstammesgott der von den Urartäern übernommene Ahuramazda war. Die Hauptgottheiten der übrigen Stämme wurden von den Magiern zu schlimmen Mächten erklärt, doch gab es einige Gottheiten, die neben dem Hauptgott der Magier noch weiter verehrt wurden und deren Beziehungen zu Ahuramazda die Magier in ein bestimmtes System brachten. Sie arbeiteten auch ein Opferritual aus, das die Opferung einer riesigen Menge von Vieh erforderte. Diese Religion der Magier begann sich nun auch in anderen Teilen Irans auszubreiten und gelangte als offizielle Religion der Mederkönige zusammen mit deren im 7. Jahrhundert beginnenden Kriegszügen auch in den Osten Irans. Doch erhoben sich hier Widerstände einmal gegen die ausgedehnten Opferschlachtungen des Viehs, welche die wirtschaftliche Grundlage der Stämme bedrohten und ebenso auch gegen die soziale Einstellung der Religion der Magier. Die Stämme Ostirans wehrten sich hartnäckig gegen die Angreifer aus dem Nordwesten, was im alten iranischen Epos einen Niederschlag gefunden hat und dieser Kampf verstärkte sich noch, als im Westen Irans die Achämeniden die Macht ergriffen und sich ebenfalls den Osten Irans untertan machen wollten. Unter den Bedingungen des grausamen Kampfes der Stämme Ostirans für ihre alte Stammesdemokratie bil-

dete sich nach Struve die religiöse Strömung, die ihren Ausdruck in den Gathas fand und deren Träger Zarathustra war. Der nach dem Zeugnis der Behistuninschrift im ersten Jahre der Regierung des Darius in Merv ausgebrochene Aufstand ist möglicherweise durch zoroastrische Einflüsse entstanden. Trotz seiner Niederschlagung durch Darius lebte die Lehre Zarathustras im Osten Irans weiter.

Das soeben dargelegte Auseinandergehen in den Ansichten der Forscher über die Natur der Krise, die Zarathustras Auftreten auslöste, ist im wesentlichen veranlaßt durch die Schwierigkeit, die die Aussagen der Gathas über die Gegner, gegen die Zarathustra zu kämpfen hat, die Daēvaverehrer oder Druganhänger (beide Begriffe sind in den Gathas identisch), bieten. Nach manchen Gathastellen könnte es in der Tat den Anschein haben, als ob es sich hier um außerhalb des Stammes stehende, Leben und Gut der Gathagemeinde bedrohende Feinde, vielleicht räuberische Nomaden, handelte, die auf ihren Streifzügen am Viehbesitz der seßhaften Bauern sich vergriffen. Dahingehend könnte man Aussagen der Gathas interpretieren, in denen von den Druganhängern gesagt wird, daß durch sie die Weiden veröden und die Mordwaffe gegen die Ašaanhänger geschwungen wird (Ys 32,10), daß Haus und Hof durch sie vergewaltigt werden (Ys 46,8), oder wenn der Prophet zu aktivem Kampfe mit der Waffe gegen seine Feinde aufruft (Ys 31,18), wenn er fordert, die Druggenossen der Herrschaft und des Lebens zu berauben (Ys 46,4, 53,8) und nach denen fragt, die imstande sind Frieden vor den blutdürstigen Druggenossen den frohen Dörfern zu schaffen (Ys 48,11, 53,8). Dazu kommt das aus sehr alter Zeit stammende zoroastische Glaubensbekenntnis, das sogenannte „Fravarane" (Ys 12), das der Neubekehrte abzulegen hatte, und in dem als Bedingung für die Aufnahme in die Gemeinde anscheinend gerade die Abschwörung der Nomadenuntugenden, wie Diebstahl des Viehs, Zerstörung und Plünderung der Bauerndörfer verlangt wird[21]. Demgegenüber muß es aber auffallen, wie in den Gathas den Daēvaanbetern gerade die Eigenschaft als Viehzüchter

[21] Die Stelle lautet (Übersetzung von Nyberg, R.d.a.I., S. 273): 12,2 ‚Die Wirksame Ārmaiti, die Gute, erwähle ich mir; sie soll mir gehören. Ich schwöre mich zu enthalten des Diebstahls und der Vergewaltigung des Viehs, der Schädigung und Zerstörung gegenüber mazdayasnischen Sippenhöfen. 3 Freies Wandern, freie Wohnung will ich den Begüterten sichern, die mit ihrem Vieh auf dieser Erde wohnen. Bei dem unter Anbetung vor Aša Gebrachtem gelobe ich dies: Von nun an werde ich nicht, im Streben für meinen Leib oder meinen Lebensgeist, den mazdayasnischen Sippenhöfen Schädigung, nicht Zerstörung verursachen.'

abgesprochen wird, die doch das Charakteristikum des Nomaden ist. Der Nicht-Weidebesitzer (avāstrya) hat keinen Anteil an der guten Botschaft (Ys 31,10); die Kuh stand bei ihrer Erschaffung vor der Wahl sich dem Weidebesitzer oder dem, der kein Weidebesitzer ist, anzuschließen (Ys 31,9), und an der Stelle 49,4 wird von den Nicht-Viehzüchtenden unter den Viehzüchtern gesprochen (fšuyasū afšuyantō). Andrerseits zeigt eine aufmerksame Betrachtung der Gathas, daß in ihnen zwar ein sozialer Gegensatz und ein Kampf gegen Leben und Gut der Ašaanhänger bedrohende Feinde sich bemerkbar macht, daß aber diese Spannung sich in erster Linie nicht auf auswärtige Feinde und deren vorübergehende Raubzüge beziehen kann, sondern daß hier ein Gegensatz vorliegt, der täglich, ja stündlich spürbar und allem Anschein nach zur Zeit des ersten Auftretens des Propheten *in Zarathustras eigenem Stamme* gegeben ist, ein Gegensatz, der in erster Linie religiöser Natur ist, wenn er auch einen gewissen sozialen Kampf widerspiegelt. Von diesem Hintergrunde des in der nächsten Umgebung Zarathustras spürbaren religiösen Gegensatzes aus, der offenbar zugleich der verschiedener Kultformen ist, sind manche Äußerungen in den Gathas erst verständlich, so wenn von dem falsch Redenden und dem wahr Redenden, dem Eingeweihten und Nichteingeweihten gesprochen wird, die zu gleicher Zeit ihre Stimme erheben (Ys 31,12), oder wenn der Prophet klagt, daß Grehma und die Fürsten des Landes, die Kavis, seit langem darauf ausgehen, ihn zu unterdrücken, um dadurch den Druganhängern zu helfen (Ys 32,14). Ebenso zeigt eine Stelle wie Ys 46,1, nach der alle Stände des Stammes und ebenso die der Drug zugehörigen Fürsten des Landes Zarathustra ablehnen, daß der religiöse Gegensatz, von dem die Gathas erfüllt sind, sich in erster Linie doch in Zarathustras nächster Umgebung abspielt. Aus diesem Grunde ist auch die oben erwähnte Ansicht, welche die religiöse Krise der Zeit Zarathustras in einem Konflikt zwischen Iraniern und vedischen Indern sieht, fast allgemein aufgegeben. Nach dem heutigen Stand der Dinge können wir mit Bestimmtheit sagen, daß dem Kampfe Zarathustras mit seinen Gegnern inneriranische Vorgänge zugrunde liegen. Aber auch die Theorie von der westiranischen Herkunft Zarathustras ist unhaltbar. Nyberg (R.d.a.I., S. 400 ff.) hat m.E. überzeugend dargelegt, daß die dahingehende spätere Überlieferung nichts anderes ist als eine Geschichtsfälschung des späteren westlichen Zoroastrismus, der die Örtlichkeiten und Begebenheiten der ostiranisch-zoroastrischen Urgeschichte einfach nach

Medien und dem nordwestlichen Iran übertrug. Wir müssen also daran festhalten, daß Zarathustra von vornherein in Ostiran auftrat, wobei nur über die Zeit seiner Wirksamkeit immer noch nichts Bestimmtes gesagt werden kann; doch dürfte sie eine beträchtliche Zeitspanne vor der Begründung des Achämenidenreiches liegen[22]. Was

[22] Bezüglich des Zeitpunkts des Auftretens Zarathustras kann einen gewissen Anhaltspunkt die Gottesbezeichnung der altiranischen Religion geben (vgl. dazu R. G. Kent, The name Ahuramazda, in den Oriental Studies in honour of Cursetji Erachij Pavry, London 1933). Dieser ist uns in der Form Ahuramazdah geläufig. Doch kommt er so in den Gathas noch nicht vor; hier steht nämlich entweder ahura oder mazdāh allein, oder es steht mazdāh an erster und ahura an zweiter Stelle. Die umgekehrte Reihenfolge ist ganz selten. Selbst wenn man den Einfluß des eigenartigen Gatha-Stiles in Betracht zieht, muß doch auffallen, daß auch in dem unmittelbar an Zarathustras Zeit sich anschließenden Yasna haptanghaiti die Wortfolge mazdah ahura noch die häufigste ist, während erst im jüngeren Awesta das Kompositum ahura-mazdah fast restlos durchgedrungen ist. Das Gleiche gilt auch von den Keilinschriften der Achämeniden. Hier scheint doch eine einen längeren Zeitraum beanspruchende Entwicklung vorzuliegen, was eine Abfassung der Gathas geraume Zeit vor den Achämenideninschriften nahelegt. Im übrigen ist es das Wahrscheinlichste, daß diese Gottesbezeichnung (sie bedeutet „weiser Herr") erst von Zarathustra geschaffen und nicht von ihm bereits aus der Vorzeit übernommen wurde. Sonst wäre es nur schwer erklärlich, daß die Zarathustrier ihre Religion gerade als Mazdahverehrung (awest. māzdayasniš) bezeichnet hätten. (So mit Recht Lommel, Rel. Zar. 16 f.) Herzfeld (Zoroaster 373 f.) versucht zwar neuerdings wieder eine vorzarathustrische Ahura Mazdahverehrung in Iran wahrscheinlich zu machen, doch reichen die dafür angeführten Argumente kaum aus, diese Behauptung zu erhärten. Auffallend ist allerdings die von Herzfeld in diesem Zusammenhang angeführte, aus dem der unmittelbar nachzarathustrischen Periode stammenden Yasna haptanghaiti entnommene Stelle, Ys 38,1—5, wo von der Erde und den Gewässern als den Gattinnen Ahura Mazdahs die Rede ist. Herzfeld vergleicht mit Recht den Stil dieser Verse mit jenem des Veda und sieht in ihnen ein Gebet an den vorzarathustrischen Ahura-Varuna bewahrt. Nun besteht freilich ein unleugbarer Zusammenhang zwischen dem altindischen Gott Varuna und dem Ahura Mazdah, so wie Zarathustra ihn verkündet; doch ist letzterer weitgehend des mythologischen Beiwerkes entkleidet, das im Veda mit seiner Gestalt sich verbindet (siehe darüber später!). Aber es ist nicht undenkbar, daß in nachzarathustrischer Zeit noch vereinzelt solche alte mythologische Vorstellungen wieder auftauchten, die der Prophet selber bereits überwunden hatte. Jedenfalls wird man aus der Yasna-haptanghaiti-Stelle keinen zwingenden Schluß auf das Vorhandensein eines Gottesnamens Ahura Mazdah schon in vorzarathustrischer Zeit ziehen dürfen. Neben der Frage des zeitlichen Ansatzes Zarathustras erhebt sich die nicht minder schwierige der genaueren Bestimmung seines Wirkungsortes. Die bisherigen Versuche, den Awesta zu lokalisieren bzw. die Heimat des Awestavolkes geographisch festzulegen, haben noch zu keinem allgemein anerkannten Ergebnis geführt. Man war zunächst bestrebt, an Hand der geographischen Bezeichnungen der awestischen Schriften einen Ansatz für ihre Lokalisierung zu finden. Aus den Gathas waren hier

aber die neue von Nyberg vorgetragene Theorie bezüglich der religiösen Situation beim Auftreten Zarathustras betrifft, so ist sie kaum haltbar. Sicher hat Nyberg recht, wenn er von einem Kampf von

---

allerdings keine bestimmten Anhaltspunkte zu gewinnen, da ihre Angaben hier zu dürftig sind und man vor allem nicht weiß, wo der Fryāna-Stamm der Tūra seine Wohnsitze hatte, dem Vištāspa, der Beschützer des Propheten, angehörte. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es aber eine Gegend Ostirans, vielleicht in der Nachbarschaft skythischer Volksstämme. Der geographische Horizont der Yašts ist nicht einheitlich. (Vgl. A. Christensen, Sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme, Acta Or. 1925, S. 81—115.) Die Schilderung von Yt 10,13—14 mit der Aufzählung der Gegenden, die der Gott Mithra überschaut, führt uns zweifellos nach Ostiran mit Sogdien, der Paropamisoskette, den Flüssen Oxus, Murghab, Zerafšan, Harīrūd u. dgl. Yt 19 scheint mehr in der Gegend von Sīstān mit dem Hamūn-See und dem Flusse Hilmend beheimatet zu sein, während das Yt 5 auch Örtlichkeiten im Westen wie den Urmia-See kennt und möglicherweise in Medien abgefaßt wurde. Neuerdings wird vielfach die Ansicht von der ursprünglichen Heimat des Awesta in Choresmien vertreten, einem Bezirk, in dem in den letzten Jahren sehr bedeutungsvolle russische Ausgrabungen stattgefunden haben. (Siehe dazu V. Altman, Ancient Khorezmian civilisation in the light of the latest archaelogical discoveries [1937—1945], JAOS 1947, 81—85; vgl. den jetzt in deutscher Sprache vorliegenden Bericht des hier maßgebenden Archäologen S. P. Tolstow, Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur, Berlin 1953.) Schon der französische Forscher E. Benveniste (L'Ērān-vēž et l'origine légendaire des Iraniens, BSOS, Vol. VII, 1934, S. 265—274) wollte aus einem Vergleich der im ersten Kapitel des Vidēvdat enthaltenen Länderliste, die ursprünglich wohl eine einfache Geschichte der Landnahme der iranischen Stämme war und erst später zu einer Missionsgeschichte des Zoroastrismus umgestaltet wurde, mit den geographischen Namen von Yt 10,13—14 den Schluß ziehen, daß das in den Traditionen des Parsismus als Urheimat der Iranier und der zoroastrischen Religion genannte Land Airyanəm vaējo, das W. Geiger (Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen 1882) in der Berglandschaft am Oberlauf der Zerafšan bzw. des Syr-Darja im Gebiet des heutigen Kōhistan und Ferghāna ansetzen wollte, in Wirklichkeit mit Choresmien zu identifizieren wäre, einer Ansicht, der auch A. Christensen (Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes = Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, hist.-fil. Meddelelser Bd. 29, Nr. 4, Kopenhagen 1943) beipflichtete. Die Ansicht von der ursprünglichen Heimat des Zoroastrismus in Choresmien wird nun auch von Tolstow vertreten. Schon die bei den Ausgrabungen der Wohnstätten der sog. Kelteminar-Kultur (Anfang des 3. Jahrt. v. Chr.) gefundenen heiligen Herde im Mittelpunkt der Behausungen, auf denen offenbar beständig ein Feuer unterhalten wurde, sollen frühe Vorstufen der heiligen Feuer der Zoroastrier darstellen. Weiter nimmt Tolstow nach dem Vorbild Markwarts an, daß in vorachämenidischer Zeit, etwa seit dem 9. Jahrh. v. Chr. in Choresmien, wo drei frühindogermanische Stammesgebiete, das der Indoiranier, der Thrako-Kimmerier und der Skythen zusammenstießen, ein mächtiges, obwohl wenig bekanntes Reich entstand, das sich zeitweilig über Sogdien, die mittleren Gebiete des Syr-Darja, einen Teil von Khorasan und auch entferntere nordwestliche Ge-

zwei Kulten spricht, von denen jeder eine besondere Viehmytologie besitzt (Rel.d.a.Iran, S. 136 ff.), wobei Zarathustra für eine normale Aufnahme der göttlichen Kraft des Rindes durch Milchtrinken gegen

---

biete erstreckte und schließlich durch freiwillige Unterwerfung im Achämenidenreich aufging. Die Mythen und epischen Sagen des Choresmien der Urzeit, die sich teilweise noch in den alten Überlieferungen des Awesta wiederspiegelten, seien dann im 5. und 4. Jahrh. v. Chr. von den baktrischen Feuerpriestern übernommen und bearbeitet worden, die den Abschluß des Wirkens des in Choresmien lebenden Zarathustra auf den Boden ihrer Heimat verlegten und so die awestische Geographie und Geschichte, die ursprünglich auf Choresmien beschränkt gewesen seien, zu einer Geographie bzw. Geschichte von ganz Ostiran umgestaltet hätten. Es wird wohl noch weiterer archäologischer Forschungen bedürfen, um endgültig beurteilen zu können, ob sich diese Thesen werden halten lassen. Der geographische Horizont der Länderliste von Vid 1 weist jedenfalls, wenn man die unmittelbar auf das Airyanəm vaējo folgenden Gebiete ins Auge faßt, für die Ursprungsgebiete des Zoroastrismus weiter nach Ostiran und das von Benveniste selbst angeführte Zeugnis des großen Bundeheš 87, wonach der Fluß Daitya (wahrscheinlich der Syr-Darja) von Ērān-vēž herkommt und nach Sogdien fließt, weist darauf hin, daß es auch iranische Traditionen gegeben haben muß, die dieses Land weiter östlich in der Bergwelt Zentralasiens suchten, wozu ja auch die Aussage über die extrem kalten, dort herrschenden Winter am besten passen würde. Zum mindesten muß man, wenn man in der Identifizierung Airyanəm vaējo=Choresmien festhält, das alte Choresmien in Betracht ziehen, das eben nicht bloß das Gebiet um das Delta des Oxus umfaßte, sondern wahrscheinlich zur Zeit des Vištāspa bis Merv und Herat reichte.

Auch der Versuch, durch nähere Bestimmung des sprachlichen Charakters des Awestischen im Rahmen der aus dem Altertum, dem Mittelalter und aus der Neuzeit stammenden verschiedenen Formen iranischer Sprache (vgl. G. Redard, Panorama linquistique de l'Iran, Asiatische Studien [Festgabe E. Abegg], Bern 1954, S. 137—148 und W. H. Bailey, The Persian Language, in dem Sammelwerk: The Legacy of Persia, herausgegeben von A. J. Arberry, Oxford 1953, S. 174—198) zu einer Lokalisierung des Awesta zu gelangen, haben zu keinem eindeutigen Ergebnis geführt. P. Tedesco (Monde Or. 15, 1921, S. 258 ff.), wollte im Awestischen einen Repräsentanten der westiranischen Sprachgruppe sehen (hauptsächlich wegen der Idafat, ferner Formen wie γəmata-, gəurv- und bitya-); doch hat G. Morgenstierne, Report of a linguistic Mission to Afghanistan, Oslo 1926, dem widersprochen und darauf hingewiesen, daß einmal nicht alle Züge der Awestasprache, die Tedesco erwähnt, ausschließlich westiranisch sind, daß ferner mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß die medischen Priester, die für die endgültige Redaktion des Awestatextes verantwortlich sind, einige westiranische Formen und Ausdrucksweisen in den uns jetzt vorliegenden Awestatext hineingebracht haben. Auch H. Reichelt (Iranisch. = Grdr. idg. Sprach- und Altertumsk., Bd. 4, 2. Hälfte, Berlin-Leipzig 1927, S. 29 f.) war der Ansicht, daß die von Tedesco namhaft gemachten Übereinstimmungen des Awestischen mit nordwestlichen Dialekten gegenüber denen mit östlichen Dialekten, wie z. B. die r-Endungen beim Verbum oder dem ē-Präteritum, nicht ins Gewicht fallen. Um-

eine mit ekstatischen Riten verbundene Schlachtung und Verzehrung des Rindes Stellung nimmt. In der Tat sprechen zahlreiche Gathastellen (Ys 32,12.14; 44,20; 51,14 u. a.) von einem offenbar rituellen Schlachten und Verzehren des Viehs, gegen das Zarathustra leidenschaftlich ankämpft. Wenn aber Nyberg annimmt, daß es sich um Stierschlachtungen handelt und besonders aus diesem Umstand auf einen Mithraskult schließen will, so ist einmal darauf hinzuweisen, daß in den Gathas nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, daß es sich um Stierschlachtungen handelt, da das in Frage stehende Wort „gauš" ebenso auch die Kuh bedeuten kann. Aber selbst wenn es sich bei den von Zarathustra bekämpften Viehschlachtungen um Stierschlachtungen gehandelt haben sollte, so ist doch sehr fraglich, ob dieses Moment ausreicht zu behaupten, daß es sich nur um Schlachtungen zu Ehren des Gottes Mithra gehandelt haben kann. Gewiß heißt es im alten Mithrayašt (10,119), daß der Gott durch Opfer von Klein- und Großvieh verehrt werde und es scheint auch Tatsache zu sein, daß die Sage vom Urstier und seiner Opferung durch den Gott, der auf diese Weise

---

gekehrt hat neuerdings auch W. B. Henning (The Desintegration of the avestic Studies, Transact. Phil. Soc. 1942 [ersch. 1944], S. 40 ff.) einige Momente namhaft gemacht (Verkürzung von langen Vokalen vor y oder w), durch die das Awestische in charakteristischer Weise mit östlichen iranischen Dialekten zusammengeht. Nach der hier geäußerten Ansicht Hennings müßte die Sprache, in der unsere awestischen Texte abgefaßt sind, in dem Raum zwischen dem Hamūn-See im Süden, Merv im Norden und Balch im Nordwesten gesprochen worden sein. Auf Grund der neuerdings bekannt gewordenen choresmischen Sprachreste (vgl. dazu A. A. Freiman, Chorezmijskij jazyk, I, Moskau-Leningrad = Akad. Nauk SSSR, Institut Vostokovedenja) glaubt Henning jetzt in seiner Schrift: Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?, Oxford 1951, S. 44 f. das Awestische näher mit dem Choresmischen verbinden zu müssen, ein Versuch, der nach F. Altheim, Alexander und Asien, Tübingen 1953, S. 14 ff. aber gescheitert ist. Altheim ist überhaupt der Ansicht, daß die Bestrebungen, das Awestische mit mitteliranischen oder modernen iranischen Dialekten in Verbindung zu bringen, zu keinem Erfolg führen können, da das Awestische ebenso wie die Sprache Homers oder das Sanskrit eine Literatursprache sei, die als solche anderen Gesetzen gehorche als die, welche beim Werden von Volkssprachen in die Erscheinung treten.

Was die zeitliche Ansetzung Zarathustras betrifft, so ist noch zu bemerken, daß die von Hertel und Herzfeld versuchte Gleichsetzung des Beschützers Zarathustras, Vištāspa, mit dem Satrapen von Parthien und Vater des Darius, der den gleichen Namen trägt, abzulehnen ist. Die Namensgleichheit besagt hier bei einem im alten Iran so gebräuchlichen Namen gar nichts und der Umstand, daß der in der Geschichte Zarathustras eine so große Rolle spielende Vištāspa den Titel kavi trägt, spricht, wie Nyberg mit Recht betont, gegen eine Gleichsetzung der beiden Personen, da der Titel kavi im Westen ganz unbekannt war.

alle Fruchtbarkeit auf der Erde schafft, ein wesentlicher Bestandteil schon der alten Mithrasreligion war (H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland (1923), S. 366 f.), wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, daß hier letzten Endes Gedanken und Vorstellungen aus präarischer Zeit zugrunde liegen (Ch. Autran, Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Chritianisme, Paris 1935; M. Semper, Rassen und Religionen im Alten Vorderasien, Heidelberg 1930 = Kulturgeschichtliche Bibliothek begr. von W. Foy, 1. Reihe: Ethnologische Bibliothek, Bd. 6, S. 172 ff. denkt an kaukasische Einflüsse). Aber es ist doch nicht zu übersehen, daß die eigentlichen Taurobolien aller Wahrscheinlichkeit nach erst später von Kleinasien ausgehend in den Mithraskult aufgenommen wurden. Im Awesta erscheint an der Stelle Yt. 10,86 im Gegenteil Mithra als Schützer des Rindes und gerade aus diesem Grunde spricht A. Christensen (Quelques notices sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme in Acta Orient. Vol. IV (1925), S. 103 f.) sogar die Vermutung aus, daß die Gestalt Vohu Manahs, wie sie uns in den Gathas entgegentritt, nur ein neuer Name ist, hinter dem sich der alte Volksgott Mithra verbirgt. Auch L. H. Gray: (The Foundations of the Iranian Religions, Bombay 1926, S. 35 ff.) spricht von den engen Beziehungen der Gestalt Vohu Manahs zu Mithra. Das Gleiche tut auch der französische Forscher G. Dumézil, dessen in den letzten Jahren erschienene Arbeiten auch zur Aufhellung des historischen Hintergrundes der zarathustrischen Theologie so viel beigetragen haben.[23] Warum redet überhaupt Zarathustra von Daēvas und ihren

[23] Die wichtigsten Arbeiten von G. Dumézil sind folgende: Ouranos-Varuṇa, Étude de mythologie comparée indo-européenne, Paris 1934; Jupiter Mars Quirinus, Essai d'interpretation comparative, Paris 1939; Mitra-Varuṇa, Essai sur deux répresentations de la souveraineté, Paris 1940; Naissance d'archanges, Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne, Paris 1949; Le troisième Souverain, Essai sur le dieu indoiranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande, Paris 1949; Les dieux des Indo-Européens, Paris 1952; Viṣnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne, J As 1953, 1—26. Vgl. dazu den Forschungsbericht von J. Tavadia, From Aryan Mythology to Zoroastrian Theology ZDMG 1953, 344—353.

Die Hauptthese Dumézils geht dahin, daß es bei den Ariern nicht zwei Gruppen von Gottheiten, sondern deren drei gab, entsprechend den drei kosmischen und sozialen Funktionen. Mitra-Varuṇa repräsentieren die im Recht und in der Magie sich auswirkende Oberherrschaft, Indra die kämpferische Kraft und die Nasatyas die wirtschaftliche Wohlfahrt, Gesundheit, Fruchtbarkeit usw. Diese verschiedenen Göttergestalten sind also die Patrone und Auftraggeber der drei Stände der arischen Gesellschaft, der Priester, Krieger und der Bauern. Dumézil bemüht durch

Verehrern? Mithra war kein Daēva-Gott (siehe unten!); deswegen glaubt N y b e r g, daß Zarathustra die Bezeichnung „Daēvaverehrer" nur zur Verächtlichmachung seiner religiösen Gegner angewandt habe. Es liegt aber m.E. doch näher, Zarathustras Auftreten tatsächlich in den Zusammenhang mit dem Problem des Gegensatzes der altarischen Deva- und Asuraverehrung zu bringen und seinen Kampf mit dem Ringen um die Herrschaft dieser beiden Göttergruppen bei den Ariern zu verbinden.

In Indien sind die beiden Göttergeschlechter der *Devas* und der *Asuras* deutlich geschieden. Zum ersteren gehören Gottheiten wie Indra, Agni, Rudra und die Maruts, Savitar, Uṣas und andere; es sind Gottheiten, die stark an die Naturerscheinungen geknüpft sind, sich vielfach durch ungestümes Auftreten auszeichnen und besonders in der Gestalt des Gottes Indra als des gewaltigen Streiters und Kämpfers als Schützer im Kampfe dem Menschen zur Seite stehen. Ihnen stehen gegenüber die Asura-Gottheiten, besonders das Götterpaar Mithra-Varuna, Gottheiten einer höheren geistigeren Natur, die als Wächter über Recht und Sitte einen ausgesprochen ethischen Charakter tragen. Es gab sicher eine Zeit, in der die Arier beide Göttergruppen gemeinsam verehrten; diesen Zustand ersehen wir aus den Boghazköi-Urkunden. Dort ist uns aus dem Jahre 1380 v. Chr. ein Vertrag zwischen dem Hethiterkönig Šupiluliuma und dem König der Mitanni-Arier erhalten, bei dem der letztere als Zeugen des Schwures neben den Asuras, Mithra und Varuna auch die Deva-Gottheiten Indra und die Nāsatyas anruft. Im weiteren Verlauf der Entwicklung ist bei den Indern die Verehrung der Devagottheiten allmählich zur Alleinherrschaft gelangt, während die Asuras zu Dämonen herabsanken.[24] Es ist möglich, daß die historischen Schick-

Aufzeigen von Parallelen aus der römischen und germanischen Religionsgeschichte dieses System bis in die indogermanische Urzeit zurückzuverfolgen. Das System der zarathustrischen Ameša Spentas ist nach ihm eine neue, moralisierte, mit dem Monotheismus in Einklang gebrachte Form, welche der Reformator Zarathustra dem indoiranischen und indogermanischen System der Schutzgötter der kosmischen und sozialen Funktionen gegeben hat.

[24] Schon im Ṛgveda ist diese Entwicklung spürbar und gegenüber der ungeheuren Menge der Hymnen, die etwa an Indra sich richten, treten die Varuna-Lieder stark in den Hintergrund, wenn sie auch inhaltlich zum Schönsten und Gehaltvollsten gehören, das der Ṛgveda überhaupt aufzuweisen hat; die Dämonisierung der Asuras tritt freilich erst in den Brāhmaṇas klar zu Tage. Doch spiegeln schon im Ṛgveda Lieder wie IV, 42 und X, 124 den Gegensatz zwischen Deva- und Asuragottheiten wider.

sale der vedischen Inder zu dieser Entwicklung beigetragen haben, insofern ihnen bei den schweren Kämpfen, die die Eroberung Indiens mit sich brachte, die Deva-Gottheiten, besonders der ausgesprochene Kriegsgott Indra mehr bedeuten mußte, als die Asuras.[25] Die Frage

[25] Vgl. Sten Konow: Zur Frage nach den Asuras: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, Festgabe für H. Jacobi, Bonn 1926, S. 259 ff.

Eine genauere Untersuchung der Varunahymnen des Veda hat das überraschende Ergebnis gezeigt, daß eine ganze Reihe von dort sich findenden Vorstellungen direkte Parallelen in der akkadischen Literatur, besonders in den Hymnen auf Sin und Šamaš aufweist. (Vgl. B. Geiger, Ameša Spentas, Wien 1916.) Genau so wie Varuna und auch Mitra oft als Könige und Oberherrscher der ganzen Welt geschildert werden, wird auch von den Göttern Sin und Šamaš oft ausgesagt, daß sie Könige und Herren seien. Und wenn im Veda so oft betont wird, daß die Satzungen Varunas und der anderen Ādityas fest und unerschütterlich seien, so tritt ebenso in den akkadischen Hymnen der Gedanke auf, daß die Satzungen der großen Götter nicht geändert und nicht zurückgehalten werden können. Besonders wichtig ist aber der Charakter der Asura-Gottheiten als spezieller Hüter von Wahrheit und Gerechtigkeit aber auch als Bestrafer und Rächer für die Verletzung dieser Tugenden, Eigenschaften, die ebenso betont von Šamaš ausgesagt werden. Und wie das Ṛta unzertrennlich mit den Asuras besonders mit Varuna verbunden ist, so gehören die analogen Begriffe Kittu und mišaru bei den Akkadern besonders dem Vorstellungskreise von Sin und Šamaš an. Besondere Beachtung verdient auch der Umstand, daß mit den Asuras manche Anschauungen über Sünde und Schuld sich verbinden, die in den Hymnen an Sin und Šamaš ihre genaue Parallele haben, so z. B. die Vorstellung von der Sünde als einer Fessel, von der der Sünder sich gebunden fühlt und vom Gott Befreiung und Lösung davon erwartet. Diese Tatsachen sind doch wohl nur daraus zu erklären, daß die Arier irgendwann einmal mit der Kultur der Akkader in Berührung getreten sind. Hier haben uns die Funde von Boghazköi interessante Einblicke gegeben, indem sie uns zeigten, daß bereits im 14. Jahrhundert v. Chr. in Mitanni und bei den Churritern eine herrschende indische, vielleicht mit Iraniern gemischte Schicht bestand. Das waren freilich aller Wahrscheinlichkeit nach keine breiten indischen Volksmassen mehr in jenen Gegenden, die wohl um diese Zeit weiter östlich wandernd bereits das nordwestliche Indien in ihrer Hauptmasse erreicht hatten. Aber es ist nicht unmöglich, daß über diese Mitanni-Arier, die natürlich in unmittelbarer Berührung mit der akkadischen Kultur standen, auch andere Zweige des Ariertums derartige Einflüsse besonders in religiöser Hinsicht erfuhren und so die vielleicht schon aus der Vorzeit überkommene Vorstellung von den Asuragottheiten wesentlich modifiziert wurde. Doch hat später offenbar in Indien eine Reaktion eingesetzt und bei dem größeren Teil der Stämme sind die alten Deva-Gottheiten wieder in den Vordergrund getreten. Diese Entwicklung ist bereits in den späteren Teilen des Rigveda spürbar, wo an einigen Stellen das Wort asura bereits in der Bedeutung „widergöttliches Wesen" vorkommt.

Zu dem Problem: Devas und Asuras vgl. jetzt auch C. Regamey, Die Religionen Indiens in dem Sammelwerk: Christus und die Religionen der Erde, Bd. III, Freiburg 1951, S. 73 ff., daraus den Abschnitt: Götterwelt, S. 86 ff. Ferner

ist nun, ob wir auch für die iranischen Arier eine Periode anzunehmen haben, in der Daēva-Gottheiten zusammen mit Ahura-Gottheiten verehrt wurden. Nun ist die religiöse Lage Irans in der vorzarathustrischen Zeit viel schwerer als die des alten Indiens zu beurteilen, da durch das Auftreten Zarathustras die ganze religiöse Vorstellungswelt Irans einem durchgreifenden Wandel unterzogen worden ist und es keine iranischen Quellen mehr gibt, die, ohne einen Einfluß des Zarathustrismus erfahren zu haben, uns über die ererbte Religion der Iranier Aufschluß geben könnten.[26] Es ist aber a priori wahrscheinlich, daß der Zustand, den uns die Boghazköi-Texte bei den Mitanni-Ariern zeigen, auch einmal im Iran galt, d. h., daß auch hier Daēva- und Ahuragottheiten gemeinsam verehrt wurden; und wenn es eine Tatsache ist, daß der iranische Gott Ahura Mazdah in einem engen religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem vedischen

---

ist noch zu beachten W. N. Brown, The Creation Myth of the Rig Veda, JAOS 1942, S. 85 ff., der darauf hinweist, daß die vedische Mythologie bei den Asuras neben den dem Menschen wohltätigen Ādityas noch eine andere Gruppe kennt, die als Dānavas bezeichnet werden und von vorne herein als dämonische, dem Menschen feindliche und schädliche Mächte gezeichnet sind.

[26] Das gilt auch für die sogenannten *Ur-Yašts*, deren Bedeutung als Zeugnis für die vorzarathustrische Periode Christensen mit Recht erstmalig in den Vordergrund gestellt hat; (vgl. vor allem sein Buch: Les Kayanides, Kopenhagen 1931). Es handelt sich um hymnusartige Verherrlichungen von Gottheiten des altiranischen vorzarathustrischen Glaubens (die Göttin Aredvisūrā Anāhita Yt5; der Stern Tištrya Yt8; Mithra Ytlo; die Fravašis Yt13; Verethragna, ein Gott des Kampfes und Sieges Yt14; Vayu, der Gott des Windes Yt15 und der Königsglanz, das sog. xvarenah Yt19). Man hatte sich bezüglich der Abfassung dieser Yašts, die einen Bestandteil des sog. jüngeren Awesta bilden, die Sachlage früher so vorgestellt, daß die von Zarathustra verworfenen Gottheiten des Volksglaubens erst später in den Zoroastrismus Aufnahme gefunden hätten und daß man dann erst in der nachzarathustrischen Periode begonnen hätte, für diese Gottheiten die ihnen gewidmeten Yašts zu verfassen; es kann aber kein Zweifel sein, daß wir in diesen Yašts Überreste einer religiösen Poesie vor uns haben, die noch in die vorzarathustrische Periode zurückgeht. Dagegen spricht auch nicht die Sprachform dieser Yašts, die tatsächlich der Sprache der Gathas gegenüber eine etwas jüngere Form des Awestischen darstellt; denn wahrscheinlich handelt es sich bei dem von Zarathustra angewandten Idiom um eine künstlich archaisierende theologische Sprache, während die der Yašts offenbar der Volkssprache näher steht. Doch ist auch bezüglich dieser Ur-Yašts zu betonen, daß sie in der Form, in der sie uns jetzt vorliegen, durch die Hände von Zarathustriern gegangen sind, die die alten Texte zum Teil interpolierten und mit ihren Ideen erfüllten. Auch bei den von Christensen als Überresten der Ur-Yašts angegebenen Stellen ist die Möglichkeit von kleineren Änderungen und Zusätzen von Seiten der Zoroastrier nicht ausgeschlossen.

Asura-Gott Varuna steht,[27] so ist eben a priori zu vermuten, daß die daēvas, gegen die sich Zarathustras Kampf richtet, ebenfalls mit den Dēva-Gottheiten der vedischen Inder gleichen Ursprungs und gleichen Wesens sind. Nun scheint aber im Iran bereits in vorzarathustrischer

[27] Dies ist zwar in der einschlägigen Forschung nicht unbestritten geblieben, aber m. E. durch die Arbeiten von B. Geiger: Die Ameša Spᵉntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung, Wien 1916), H. G. Güntert (Der arische Weltkönig und Heiland, Heidelberg 1923), R. Otto (Das Gefühl des Überweltlichen, München 1932) und H. Nyberg (R. d. a. I., S. 99 f.) zur Evidenz erhoben worden. In der Tat zeigen Ahura Mazdah und Varuna bzw. die mit ihm verbundenen Adityas so viele gemeinsame Züge, daß hier Zusammenhänge vorliegen müssen, die noch bis in die Zeit des ungetrennten Zusammenlebens der Vorfahren der indischen und iranischen Stämme zurückweisen, wobei allerdings, wie R. Otto (a.a.O. S. 132) betont, Ahura Mazdah nicht genau auf diejenige Varuna-Gestalt zurückgehen muß, die uns im Rigvedt entgegentritt, wohl aber auf einen bestimmten Göttertypus, der schon in indoiranischer Urzeit festgeprägt war. Jedenfalls sind die Übereinstimmungen im Bilde Ahura Mazdahs und Varunas bzw. der Adityas überhaupt zahlreich und in die Augen fallend; der Gott Mithra, ist zwar von Zarathustra ausgeschieden worden, aber es ist nicht unmöglich, daß manche aus der arischen Vorzeit an seiner Gestalt haftenden Züge bei Zarathustra auf Ahura Mazdah übertragen wurden. Varuna erscheint in den ihm gewidmeten Rigvedahymnen als der große *Schöpfergott:* Erde und Himmel hat er gefestigt, die hohe Himmelswölbung mit dem Sternenheer emporgetrieben und die Erde weithin ausgedehnt (yás tastámbha ródasī cid urví prá nákam ṛṣvám nunude bṛhántaṃ dvitá nákṣatram papráthac ca bhúma 7,86,1) hat die Bergesspitzen auf der Erde sichtbar befestigt 8,41,4, hat der Sonne weite Bahn geschaffen (urúṃ hí rā́jā váruṇaṣ cakā́ra sū́ryāya pánthām ánvetavá u 1,24,8), tränkt mit seinem Regen den Boden 5,85,3, bildete die Siegeskraft in den Rossen und die Milch in den Kühen, setzte in die Herzen Verstand, in die Wässer Feuer, die Sonne an den Himmel, auf den Fels den Soma (tatāna vā́jam árvatsu páya usríyāsu hṛtsú krátuṃ váruṇo apsv àgníṃ diví sū́ryam adadhāt sómam ádrau 5,85,2); er hat die Finsternis umfaßt und hingesetzt durch sein Wunderwerk die Tageshellen (sá kṣápah pári ṣasvaje ny ùsró māyáyā dadhe 8,41,3). Seinem Wunderwirken ist es zu verdanken, daß die Ströme, obwohl sie sich alle in das eine Meer ergießen, es doch nicht zum Überlaufen bringen 5,85,6. Aber auch der Gott Zarathustras ist in der Schau des iranischen Propheten derjenige, dem die Schöpfung mit allen ihren Kräften das Dasein verdankt. Er hat die Erde und den Himmel befestigt, so daß sie nicht herabfallen (dᵉrᵉtā zą̊mčā adē nabáščā avapastōiš Ys 44,4) hat den Weg der Sonne und der Sterne bestimmt (xᵛēng strēmčā dāṯ advānᵉm Ys 44,3), hat Wasser und Pflanzen beständig gemacht Ys 43,4, hat als geschickter Werkmeister Licht und Finsternis geschaffen (hvāp̊ā raočå̊ščā dāt tᵉmå̊ščā Ys 44,5); von ihm kommt der Wechsel der Tageszeiten und der Phasen des Mondes (Ys 44,5.3); er hat dem Wind und den Wolken Schnelligkeit verliehen (vātāi dvą̊maibyasčā yaogᵉṯ āsū Ys 44,4) und hat den Sohn ehrerbietig gegen den Vater gemacht (uzᵉmēm čōrᵉt vyānayā puthrᵉm pithrē Ys 44,7). Wenn die Eigenschaft, der Ahura Mázdah seinen Namen verdankt, seine Weisheit und Allwissenheit ist, so tritt dieser Zug gerade beim vedischen Varuna

Zeit in der religiösen Lage sich ein bedeutungsvoller Wandel angebahnt zu haben und Christensen vermutet, daß bereits damals in Iran eine Scheidung zwischen Daēva- und Ahura-Verehrern eingetreten

---

in gleichem Maße hervor; ja das dem iranischen Mazdaŋ etymologisch entsprechende altindische medhira erscheint im Rigveda ebenfalls als Beiwort Varunas (tvám víśvasya medhīra diváś ca gmas ca rājasi „Du herrschest, Weiser, über den Himmel und die Erde" 1,25,20). Auch andere, den Begriff Weisheit bzw. Allwissenheit ausdrückende Prädikate wie viśvavedas, dhīra und vor allem pracetas werden ihm häufig beigelegt. Auch sonst preisen die vedischen Lieder gerne die Allwissenheit Varunas und erheben sich dabei manchmal zu einer geradezu erstaunlichen Höhe der Gottesauffassung, die uns unmittelbar an die Sprache der Psalmen der Bibel erinnert. Varuna kennt die verborgenen und geheimen Namen der Morgenröten und entfaltet seine vielgestaltigen Sehergaben (yá usrā́nām apīcyā́ véda nā́māni gúhyā sá kavíḥ kā́vyā purú rūpáṃ ... puṣyati 8,41,5), sein Auge überschaut die irdischen und himmlischen Sphären 8,41,9; nach 7,61,1 ist die Sonne das Auge Varunas und Mithras, durch die sie alle Wesen überschauen und auch die Gedanken der Sterblichen erkennen (úd vām cákṣur varuṇa suprátīkaṃ devā́yor eti sū́ryas tatanvā́n/abhí yó viṣvā́ bhúvanāni caṣṭe sá manyúm mártyeṣu ā́ ciketa); auch der Pfad der Vögel in den Lüften, die Schiffe auf dem Meere, die Reihenfolge der Monate und die Bahn des Windes sind Varuna bekannt 1,25,7—9. Besonders ist hier der so nahe mit Psalm 139 sich berührende Atharvavedahymnus 4,16 zu erwähnen, der ganz vom Gedanken an die Allgegenwart und Allwissenheit Varunas durchzogen ist; ob einer geht oder steht oder sich verbergen will, ob zwei Männer beisammen sitzen und heimliche Beratung pflegen, Varuna ist mitten unter ihnen als Dritter V.2; die Meere sind Varunas Leib und auch im Wassertropfen ist er verborgen V.3; auch der, der himmelwärts fliegen würde, könnte Varuna dem König nicht entrinnen, der alles, was zwischen Himmel und Erde ist und was darüber, sieht (utá yo dyā́m atisárpat parástān ná sá mucyātai váruṇasya rājñáḥ ... sárvam tad rā́jā váruṇo ví caṣṭe yád antarā́ródasī yat parástāt V.4,5). In ähnlicher Weise sprechen aber auch die Gathas von der Fähigkeit geheimen Wissens, die Ahura Mazdah zukommt. Die offenen und heimlichen Sünden, die erst durch Untersuchung erforscht werden, überblickt er (yā frasā āvīšyā yā vā mazdā pᵉrᵉsaētē tayā ... tā čašmᵉng thwisrā hārō aibī ašā vaēnahī vīspā Ys 31,13) und er ist der, der am besten der Anschläge gedenkt, die zuvor ausgeführt wurden und die in Zukunft ausgeführt werden von Daevas und Menschen Ys 29,4. Gerade so wie Varuna im Kreise der 7 Adityas steht, die zum Teil als Hypostasen abstrakter Begriffe erscheinen, so ist *Ahura Mazdah umgeben von den Ameša Spᵉntas*, die halb Funktionen, halb Gaben und zugleich selbständige Personen sind, mit denen zusammen er ebenfalls eine Siebenheit bildet; freilich ist es nicht möglich in den einzelnen Adityas bestimmte Vorbilder für die Ameša Spᵉntas zu finden. Vor allem aber sind Varuna und Mitra ebenso *unlöslich mit dem Rtá, der ewigen Weltordnung verbunden* wie Ahura Mazdah mit dem iranischen Gegenbild des Ṛtá, dem Aša (siehe darüber später!). Durch das Ṛtá herrschen Mitra und Varuṇa über die ganze Welt (ṛténa víṣvam bhúvanaṃ ví rājathaḥ 5,63,7); als Heger des Ṛtá sind sie Wahrer der heiligen Ordnung bei jedem Manne 5,67,4, im Hause der Ṛtá sind sie aufgewachsen (imá ṛtásya vāvṛdhur duroṇé 7.60,5) ṛtáhaft sind sie, im Ṛtá

war. (Les Kayanides S. 16). Tatsächlich berichten bereits die alten Yašts von religiösen Kämpfen, die allerdings mehr an der Peripherie des avest. Geschichtskreises auftreten und es ist sicher, daß die Glau-

---

geboren und erstarkt, voll unheimlicher Gewalt, Hasser dessen, was nicht dem Ṛtá entspricht (ṛtávāna ṛtájātā ṛtávṛdho ghoráso anṛtadvíṣaḥ 7,66,13). Diese enge Verbundenheit mit dem Ṛtá ist bei Varuna in dem ein Streitgespräch zwischen dem Deva-Gott Indra und dem Asura Varuna darstellenden Rigvedahymnus 4,42 nachdrucksvoll ausgesprochen; Str. 4 sagt nämlich dort Varuna von sich selbst:

ahám apó apinvam ukṣámāṇā dhāráyam dívam sádana ṛtásya ṛténa putró áditer ṛtávotá tridhátu prathayad ví bhúma „Ich ließ die netzenden Gewässer anschwellen, im Sitze des (ewigen) Gesetzes halte ich den Himmel. Nach dem Gesetze ist der Sohn der Aditi der gesetzmäßige (Herr) und er hat die Erde dreifach verbreitert (Übers. von Geldner; beachte die dreimalige Wiederholung des Begriffes Ṛtá!).

Bei Zarathustra aber ist Ahura Mazdah der wirkliche Schöpfer des Aša (haithīm ašahyā dąmīm Ys 31,8) bzw. durch die Erschaffung der erste Vater des Aša (ząthā patā ašahya paouruyō Ys 47,2).

Aber auch der oft mit dem Begriffe Ṛtá sich verbindende Terminus *vrata für das Gesetz des Varuna* bzw. der Adityas findet seine Parallele in den Gathas, wo das etymologisch entsprechende urvata (auch urvāta bzw. urvatha geschrieben) für das Gesetz Ahura Mazdahs angewandt wird.

Jedenfalls ist es nicht der sicher schon im alten Iran in der vorzarathustrischen Zeit verehrte Gott Mithra, sondern Varuna, dessen Züge in der Gestalt des Gottes Zarathustras uns vorwiegend entgegentreten. An und für sich waren diese beiden Gottheiten in der altarischen Religion engstens verbunden, unterschieden sich aber, wie besonders Dumézil nachdrücklich betont hat, dadurch, daß Mithra das Herrschertum unter seinem rationalen, klaren, dem Menschen wohlwollenden und auch priesterlichen Aspekt, Varuna dagegen unter einem düsteren, heftigeren und schreckenerregenden Aspekt verkörpert. Man wird aber dieser düsteren Züge im Wesen Varunas auch nicht überbetonen dürfen; auch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß bei der Ausformung des zarathustrischen Gottesbildes auch mancher ursprünglich dem Mithra anhaftende Zug seine Wirkung ausgeübt hat. Aber es ist unleugbare Tatsache, daß das Bild des Gottes Varuna im Vedischen auch Züge aufweist, die bei Ahura Mazdah keine Entsprechung haben, so eben vor allem einen düsteren, oft grauenerregenden Charakter, der ihm an manchen Stellen der vedischen Literatur, besonders in der späteren Überlieferung, anhaftet. Hier hat offenbar auf iranischem Boden eine Umformung der ursprünglichen Göttergestalt eingesetzt; ob sie schon in der vorzarathustrischen Zeit begann, oder in der Hauptsache der Geistestätigkeit Zarathustras selbst entspringt, läßt sich nicht mehr ausmachen. Jedenfalls erscheint auf iranischem Boden die Gestalt Ahura Mazdahs weitgehend entmythologisiert; es hat hier eine Entwicklung stattgefunden, die wir, wenn sie auch von ganz anderen Voraussetzungen bedingt ist, in ihrem Ergebnis auch im Alten Testament an der Gestalt Jahwes feststellen können. In dem soeben erschienenen Buche von H. Lüders: Varuna und die Wasser, Göttingen 1951 versucht der Autor die im Veda so verschiedenartig gezeichneten Züge Varunas, denen zufolge er von verschiedenen Forschern ganz abweichend als Himmelsgott, als Verkörpe-

bensfeinde, die in den Gathas und in den alten Yašts auftreten, verschiedenen Kategorien angehören. Aber es ist doch bemerkenswert, daß in beiden Textgruppen termini zur Kennzeichnung der Gegner und deren abgelehnter Kultformen auftreten, die eine gewisse Beziehung zum vedischen Deva-Kult aufweisen. Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung die Ausführungen Wikanders, (besonders in Kap. III seiner Untersuchung über den arischen Männerbund) bezüglich der kultischen Gegensätze im arischen Wortschatz. Wikander zeigt hier, daß das Wort *mairyo,* das in den alten Yašts den Glaubensfeind, besonders den Hyaonafürsten Ar^{e}ǰat. aspa und den turischen König Frangrasyan kennzeichnet[28] im Veda, freilich in anderer Bedeutung, nur bei den Deva-Gottheiten, den Maruts (oft), Indra (2mal) und Agni (1mal) im Gebrauch ist. (Wikander S. 22 ff.); auch das Nomen *drafša* „Banner", das in den alten Yašts als Bezeichnung für die Feldzeichen der Glaubensfeinde auftritt, erscheint im Rigveda in der Form drapsin und purudrapsa als Beiwort der Maruts (Wikander S. 60 ff.). Stichwort für das kultische Treiben der Daēva-Anbeter (Wikander) ist auch das in den Yašts und den Gathas vorkommende Nomen *aēšma;* es ist mit dem altindischen Worte iṣmin verwandt, das ebenfalls als charakteristisches Beiwort der Maruts im Ṛgveda vorkommt und deren ungestümes, wildes Auftreten kennzeichnet (Wikander S. 59); ebenso ist das Nomen *var^{e}čah,* das Ys 32,14 eine den Gegnern Zarathustras, den Kavis und Grehma zukommende Kraft bezeichnet, mit dem Sanskritworte varcas identisch, das im Ṛgveda fast ausschließlich von dem Glanz oder der

---

rung des Mondes, als Meeresgott oder auch als Verkörperung der abstrakten Prinzipien der göttlichen Kraft und Ordnung erklärt wurde, dadurch zur Einheit zusammen zu fassen, daß er Varuna als ursprünglichen Eidgott erklärt; da es im alten Indien Brauch war, beim Wasser zu schwören, sei auf diese Weise die nahe Beziehung Varunas zu den Gewässern (die RV 1,161,14 und 1,25,10 tatsächlich ausgesprochen ist) zu erklären. Da ferner nach den kosmologischen Anschauungen der alten Inder irdische und himmlische Gewässer mit einander identisch sind, sei es auch kein Widerspruch, daß Varuna bald in den irdischen Gewässern, bald im Himmel erscheint. Auch den so oft in den Varunahymnen ausgesprochenen Gedanken vom Königtum Varunas, der einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des Xšathra-Begriffes bei Zarathustra darstellt, erklärt Lüders aus seiner Eigenschaft als Eidgott, insofern eben seine Funktion als Hüter der Heiligkeit des Eides diejenige eines Richters sei, welche in alter Zeit in erster Linie vom König selber gewahrt wurde.

[28] Wikander sieht in diesem Terminus die Bezeichnung für die Mitglieder eines Männerbundes.

Macht verwandt wird, die dem Deva-Gotte Agni eigen ist und die er seinen Verehrern schenkt (W i k a n d e r S. 29). Eigenartig liegt der Fall bei dem Worte *„drigu"*, das nach Ys 34,5 (Gatha) und 38,5 (Yasna haptanghaiti) ein Beiwort Zarathustras und seines Kreises ist, in der negierten Form „adhrigu" aber im Rigveda in der Bedeutung „heftig, stürmisch" als Beiwort für Indra, die Maruts und die Aśvins steht.[29] Dazu kommt, daß im Vidēvdat (10,9. 19,43) drei vedische Gottheiten als Indra, Saurva und Nåhaithya dämonisiert erscheinen. So verschieden auch die religiöse Situation in den alten Yašts, den Gathas und im späteren Vidēvdat sein mag, so scheint es doch auf Grund der eben dargelegten Beziehungen, daß die Auseinandersetzung mit dem alt-arischen Deva-Kult zu den grundlegenden Gegebenheiten der iranischen Religionsgeschichte gehört. Dabei ist es aber, wie manche Aussagen in den alten Yašts zeigen, durchaus möglich, daß bereits in vorzarathustrischer Zeit in Iran ein spürbarer Gegensatz zwischen

[29] Bekanntlich ist es eine Eigentümlichkeit der Sprache des Awesta, daß hier in systematischer Differenzierung für ahurische und daēvische Wesen bzw. deren Eigenschaften und Tätigkeiten jeweils bestimmte Worte gebraucht werden. Es läßt sich nun zeigen, daß manche der daēvischen Worte des Awesta im Rigveda eine deutliche Beziehung zu Deva-Gottheiten und ihrem Kult haben. So hat z. B. der Awesta zwei Worte für Sohn: puthra und hunu; ersteres wird nur bei ahurischen, letzteres bei daēvischen Wesen verwandt, obwohl es von einer alten indogermanischen Wurzel herkommt, die sich im Altindischen, Germanischen und Slavischen ohne jeden schlechten Nebensinn erhalten hat. Aber das entsprechende altindische Wort sūnú wird im Rigveda, soweit es auf Götter angewandt wird, anscheinend mit Vorliebe bei Deva-Gottheiten gebraucht (z. B. von Indra 4,37,4; Agni 1,27,2; den Maruts 1,64,12 und den Ribhus 4,37,4). Putrá dagegen wird im Rigveda vereinzelt zwar auch von Indra, Agni und den Maruts gebraucht, mit Vorliebe aber doch von den Adityas (7,41,2; 1,72,9; 2,28,3; 8,18,5; 10,72,8 f.; 10,185,3); ebenso ist es wahrscheinlich nicht Zufall, daß an der Stelle 1,164,11 ṛtá und putrá im gleichen Zusammenhang vorkommen. Dort heißt es: „Denn ohne sich je abzunutzen rollt das zwölfspeichige Rad der ewigen Ordnung (cakrám ṛtásya, d. h. das Jahr) um den Himmel, 720 verzwillingte Söhne (putrā mithunāso, d. h. Tage und Nächte) sind auf dasselbe hinaufgestiegen." Auch das dem awestischen daēvischen Worte haēnā „Heer" entsprechende senā wird im Rigveda gerade in Anwendung auf Indra (9,96,1) und die Maruts (1,186,9) gebraucht; Indra selbst wird senā-nī „Heerführer" genannt (7,20,5; 9,96,1). Das Verbum pat „fallen", das im Awesta nur von daēvischen Wesen gebraucht wird, kommt im Rigveda, soweit es von Gottheiten gebraucht wird, ebenfalls nur in Anwendung auf Daēva-Gottheiten vor (bei Indra 2,16,3; den Maruts 1,168,6; 5,59,7 und den Aśvins 8,10,6). Zum Daēvaproblem vgl. noch die Besprechung S c h a e d e r s der Arbeit von A. C h r i s t e n s e n, Essai sur la démonologie iranienne (1941) in der ZDMG 1941, Sp. 445 ff. Zu dem Wort „drigu" vgl. K. B a r r, Awest. dr^{e}gu-, dri*y*u- in: Studia Orientalia Ioanni Pedersen Septuagenario, Kopenhagen 1953, S. 21—44.

Daēva-Verehrern und Ahura-Verehrern auftrat.[30] Aber das Ringen zwischen Daēva- und Ahuraglauben war damit in Iran noch lange nicht entschieden und es mag Gegenden gegeben haben, wo immer noch beide Religionsformen nebeneinander bestanden.[31]

Das Entscheidende in der Tat Zarathustras besteht nun eben darin, daß er deren Gegensatz zu einem ausschließlichen machte, jede Daēva-Verehrung als Dämonendienst brandmarkte und entschieden Alleinverehrung Ahura Mazdahs verlangte. Damit waren die Menschen, an die seine Botschaft erging, vor eine Entscheidung gestellt, die in dieser Ausschließlichkeit vordem in Iran unbekannt war, in der Folgezeit aber bestimmend für die religiöse Entwicklung in diesem Lande wurde. Diese Entscheidung aber, — und dies ist ebenfalls ein bestimmendes Moment in der Verkündigung des iranischen Propheten — erfährt bei ihm eine gewaltige metaphysische Vertiefung dadurch, daß

[30] Man vergleiche in diesem Zusammenhang Yt. 14,54—56, eine Stelle, die nach Christensen zum Urbestand dieses Yašt gehört, mit ihrer Polemik gegen das ausdrücklich als Daēva-Anbeter bezeichnete Volk der Vyambura und dessen barbarische Rinderschlachtungen. (Die richtige Deutung der Stelle siehe bei K. F. Geldner: 3 Yasht aus dem Zendawesta übersetzt und erklärt, Stuttgart 1884.)

[31] Im Zusammenhang damit ist zu beachten, daß ein Mann noch in der zoroastrischen Urgemeinde, wie sich aus Yt 13,125 ergibt, den Namen *Dāštāyni* führt; nach der Deutung Wikanders bedeutet der Name „wer ein Feuer rite anlegt und unterhält". Aus diesem Namen ergibt sich zunächst so viel, daß im alten Iran als Bezeichnung für Feuer das gleiche Wort, wie das vedische agni im Gebrauche war, das aber im Laufe der weiteren Entwicklung in Iran ausgeschieden wurde, und durch ātar ersetzt wurde; diese Entwicklung ist aber sicher dadurch bedingt, daß man mit dem ausgeschiedenen Worte agni auch den Dēva-Gott Agni aus dem Kreise der einst in Iran verehrten Gottheiten entfernen wollte, während man die aus altarischer Zeit ererbte Verehrung des Feuers als solche durchaus beibehielt (siehe darüber weiter unten!). Vielleicht ist auch die neu entdeckte sogenannte *Daiva-Inschrift des Xerxes* (veröffentlicht von Herzfeld in den Archäologischen Mitteilungen aus Iran 8, 1936, S. 56 ff.) ein Beweis, daß auch in späterer Zeit in Iran vereinzelt noch Daēva-Gottheiten verehrt wurden. Es scheint mir nicht wahrscheinlich, daß die Daivas, deren Verehrung der König verbietet, und deren Kultstätten (daivadana) er zerstören läßt, außeriranische (babylonische) Gottheiten sein sollen. (Dies nimmt Nyberg, Rel.d.a.I., S. 365 f. an.) Dagegen spricht, wie schon Herzfeld ausgeführt hat (a.a.O., S. 74) der Umstand, daß in der großen Behistun-Inschrift die nichtiranischen Götter als „baga" bezeichnet werden. Die weiteren Ausführungen Herzfelds vermögen allerdings wenig zu überzeugen. So ist es m.E. schwer zu glauben, daß der von Xerxes unterdrückte Kult derjenige von Gottheiten wie Mithra, Verethragna, Anāhita und überhaupt aller derer, die echte alte Yašts besitzen, gewesen sein soll, da diese Gottheiten doch damals längst in die zoroastrische Religion Aufnahme gefunden hatten und nicht als daivas bezeichnet werden konnten.

er sie hineinstellt in den Zusammenhang des von ihm verkündeten Dualismus. Hat er Ys 30,3 ff. den Widerstreit der beiden Urgeister, des Guten und des Bösen, als Prinzip des ganzen Weltgeschehens verkündet, so sieht er in dem Kampf des Ašaanhängers mit dem Daēva-Verehrer nur ein Hineintreten in jenen allgemeinen, die Welt durchziehenden Gegensatz.[32] Damit ist aber die schärfste Absage an den Daēva-Dienst vollzogen und aus einem mehr latenten Gegensatz eine unvereinbare Scheidung zwischen beiden Religionsformen proklamiert. Es mag sich so in der religiösen Umwelt Zarathustras eine Lage ergeben haben, die in manchen Dingen an jene erinnert, die im heiligen Lande nach der Einwanderung der Israeliten in der Rivalität zwischen Baal und Jahwe gegeben war.[33] Auch hier das Nebeneinander der beiden Religionsformen, die sich gegenseitig durchdrangen, bis die großen alttestamentlichen Propheten sich dagegen erhoben, den Kult des Baal als Götzendienst brandmarkten und alleinige Verehrung Jahwes forderten. Bei aller Verschiedenheit der religiösen Problematik liegt eine grundsätzliche Übereinstimmung in der Tat Zarathustras darin, daß durch ihn die gleiche schroffe Scheidung zwischen Daēva- und Ahura Mazdah-Anbetern begründet wurde, wie sie in Kanaan zwischen Baal- und Jahwe-Verehrern durch das Auftreten der alttestamentlichen Propheten begründet wurde.[34]

---

[32] Ys 30,6 spricht ausdrücklich von der Entscheidung der Daēvas für das böse Prinzip. „Zwischen diesen beiden (sc. Geistern) schieden nicht recht die Daēvas, da Verwirrung über sie kam, während sie sich berieten, so daß sie den schlechtesten Sinn erwählten; und darauf liefen sie zu Aēšma zusammen, auf daß sie mit seiner Hilfe das Menschendasein krank machten." Ebenso deutlich sagt Ys 32,3, daß die Daēvas und ihre Anhänger dem bösen Geist entstammen:

at yūš daēvā vīspąnghō akāt manangho stā čithrem
yasčā vą̄ maš yazaitē drūjasčā pairi. matōišča

„ihr Daēvas alle seid dem schlechten Sinn entsprossen und der Drug und dem Stolz, und der, der euch hoch verehrt".

[33] Vgl. C. P. Tiele: Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausgabe von G. Gehrich, II, Gotha, 1930, S. 158. Söderblom: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, S. 179.

[34] Wenn Budde und Gressmann mit ihren Theorien von dem von den Propheten angeblich vertretenen nomadischen Ideal Israels recht hätten, dann wäre die Situation in Kanaan allerdings gerade umgekehrt wie in Iran, insofern dort der Jahwe-Glaube das alte nomadische Ideal Israels im Gegensatz zu der die eigentliche kanaanäische Bauernreligion vertretenden Baalverehrung verkörperte, während in Iran der von Zarathustra allein anerkannte Ahura-Glaube als Religion des seßhaften Bauerntums dem als die Religion des Nichtbauern verworfenen

Warum kämpft nun Zarathustra so entschieden und kompromißlos gegen jede Daēva-Verehrung? Die Antwort, in der auch die oben erhobene Frage nach der Art der Gegner Zarathustras einer gewissen Lösung entgegengeführt wird, kann nur lauten: Weil diese und die mit ihr verbundenen kultischen Gebräuche abgesehen von der Unvereinbarkeit mit seiner geläuterten Gottesvorstellung ihm mit der von ihm als Ideal und Forderung aufgestellten Lebensform, die durch den Begriff Aša gekennzeichnet ist, [35] ebenso unvereinbar erscheint. Diese

---

Daēvaglauben gegenüber stünde. Doch ist das angeblich nomadische Ideal Israels eine problematische Angelegenheit. Es mag Kreise in Israel gegeben haben, die dieses Ideal vertraten (die Rekabiter vgl. Jr 35), aber die Propheten in ihrer Gesamtheit kann man dafür unmöglich in Anspruch nehmen. Gewiß barg die Ackerbau-Kultur für die Jahwe-Verehrung Gefahren in sich, insofern die Kanaanäer den Ertrag des Feldes dem Wirken der Baale zuschrieben und die Israeliten in steter Versuchung waren das gleiche zu tun. Und doch sieht auch der Prophet, der am schärfsten jeden Baalsdienst bekämpft, Hoseas, im Ackerbau die Erfüllung einer direkten Anweisung Jahwes (10,12); der Prophet Jesaja aber führt das klug berechnende Verfahren des Bauern bei der Bodenbearbeitung, Aussaat und Ernte auf göttliche Belehrung selbst zurück und das Tun des Landmanns erscheint so als ein Ausfluß der göttlichen Weisheit selbst (28,26). Auch sonst zeigt die vielfache Verwendung von Vergleichen und Metaphern aus dem Gebiete der Ackerbaukultur, sowie manche von den Propheten entworfene eschatologische Zukunftsbilder, daß sie ohne jede Polemik der Ackerbaukultur des alten Israel gegenüber stehen. Man darf die starke Assimilationskraft, die dem Jahwe-Glauben innewohnte, nicht übersehen; sie brachte es mit sich, daß der in Naturkatastrophen sich offenbarende Jahwe der altisraelitischen Überlieferung auch mit der stillen Regelmäßigkeit des Wachsens und Gedeihens in der Natur in Verbindung gebracht wurde, wenn auch diese Entwicklung einer ernste Krise der israelitischen Frömmigkeit bedeutete (vgl. J. Hempel, Gott und Mensch im Alten Testament, Stuttgart, 1936, S. 52 ff.).

[35] Der Begriff *Aša* nimmt in der Verkündigung Zarathustras zweifellos eine entscheidende Stellung ein; immer wieder kommt der Prophet darauf zu sprechen. Er weiß sich als den, der als Eingeweihter das Aša als Lebensarzt kennt (Ys 31,19) und ein Leben gemäß dem Aša soll das Ziel sein, zu dem er seine Zuhörer zu führen hofft (Ys 31,2). Wer am Aša festhält, der soll glücklich werden (Ys 51,8); deshalb soll einer den andern im Aša zu übertreffen trachten (Ys 53,5). Aša ist aber auch die Macht, die Haus und Hof und Gemeinde fördert (Ys 33,11; 34,14) und durch deren Förderung das Rind zum Gedeihen gebracht wird (Ys 46,4); durch Aša hat Ahura Mazdah die Pflanzen wachsen lassen (Ys 48,6). Vollendung des Aša durch das Wirken des Feuers und des Geistes (Ys 46,7), dessen körperliche Gestaltwerdung (Ys 43,16) und Überwindung der Drug durch das Aša (Ys 44,14) erwartet der Prophet von der Zukunft. Umgekehrt ist für seine Gegner ihr negatives Verhältnis zum Begriff Aša kennzeichnend. Sie haben sich vom Aša entfernt (Ys 32,4), sie wollen nichts von ihm wissen (Ys 34,8), bemühen sich nicht um das Zusammensein mit ihm (Ys 44,13), sind vom Aša abgefallen (Ys 43,2) und haben die Karapans dem Aša vorgezogen (Ys 32,12). Deswegen weicht das Aša vor ihnen zurück

Lebensform, die er vertritt, ist aber die der seßhaften Ackerbauern und Viehzüchter. W. Wüst hat gezeigt,[36] daß wir es bei der Gatha-Gemeinde nicht, wie Nyberg annimmt, mit schamanisierenden Rinderhirten der Steppe zu tun haben, sondern auf Grund der in den Gathas vorkommenden termini aša (für das Wüst als Grundbegriff

(Ys 34,9), die sogar die Mordwaffe gegen den Ašaanhänger schwingen (Ys 32,10). Trotz des häufigen Vorkommens des Begriffes Aša in den Gathas, lassen sich daraus nur wenig Anhaltspunkte gewinnen, welche Realität für Zarathustra hinter diesem Terminus eigentlich steht; er hat es offenbar nie für nötig erachtet, ihn seinen Zuhörern zu erklären, da sein Inhalt längst mit festgeprägten Vorstellungen erfüllt war. Wir müssen hier die Aussagen der vedischen Literatur über das mit dem iranischen Aša ethymologisch und auch ideengeschichtlich sicher eng verwandte ṛtá heranziehen (vgl. H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1899, S. 195 ff.; B. Heiman: Varuṇa-Ṛta-Karma, in der Festschrift für H. Jacobi, Bonn 1926, S. 201 ff.), ausführlich handelt darüber auch I. v. Negelein, Weltanschauung des indogermanischen Asiens, Erlangen 1924). Aus ihnen ergibt sich, daß für die alten Arier das Ṛtá die ewige Weltordnung im umfassendsten Sinne des Wortes darstellt, die sich physisch in der Unveränderlichkeit bzw. der regelmäßigen Wiederkehr der Vorgänge in der Natur, moralisch in der bindenden Kraft des Sittengesetzes offenbart; hierzu kommt dann aber auch das Gebiet des Kultus, insofern der richtige Vollzug der Kulthandlungen die großen Ordnungen des Weltganzen widerspiegelt und so auch hier das Ṛtá zur Verwirklichung bringt. In gewisser Hinsicht dürfte das auch der Begriffsinhalt sein, der sich in Iran und bei Zarathustra mit dem Worte Aša verbindet. Letzterer hat aber, und das ist etwas für Iran Eigenes, gerade diesen Begriff benutzt, um die von ihm verkündete rechte Lebensordnung, die sich ihm vor allem in den Geboten der Förderung der Viehzucht und des Ackerbaues kundgibt, als Abbild der ewigen Ordnung des Weltganzen darzustellen. In seinem System hat dabei der Begriff des Aša dem vedischen ṛtá gegenüber freilich gewisse Umformungen erfahren, vor allem dadurch, daß das Aša bei ihm eine persönlich gedachte Macht ist, die als solche zum Kreise der Ahura Mazdah umgebenden Ameša Spentas gehört, während das ṛtá der vedischen Inder fast immer unpersönlich gedacht ist (vgl. dazu R. Zimmermann: Asha in the Gatha's of the Avesta and Ṛta in the Rgveda im Modi Memorial Volume, Bombay 1930, S. 414 ff.). Die in dem schon erwähnten Buche von Lüders neuerdings wieder vorgetragene Ansicht, die Grundbedeutung des altindischen Ṛta sei Wahrheit, hat schon B. Geiger widerlegt (in seinem Aufsatz: Ṛta und Verwandtes in WZKM 1934, S. 107 ff.), der hier darlegt, daß in den Fällen, in denen tatsächlich Ṛta im Sinne von Wahrheit gebraucht wird, eine Einschränkung der Bedeutung auf einen Teil des Begriffsinhaltes dieses Wortes vorliegt. Außerdem konnte Geiger in dieser Arbeit zeigen, daß die dem Awestischen aša bzw. ašavan entsprechenden Worte in mitteliranischen Dialekten hauptsächlich im Sogdischen, die Bedeutung „Gerechtigkeit" bzw. „gerecht" haben.

[36] In seiner schon erwähnten Arbeit: Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmäßigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe? im Archiv für Religions-Wissensch. Band 36, 1940, H. 2, S. 234 ff.

„Pflugzeile" ansetzt), yᵉvīnō (Saatfelder), gaya (bäuerlicher Hausstand) und gaētha (Anwesen, Gehöft) sowie der natürlichen Gegebenheiten der ostiranischen Umwelt Zarathustras[37] mit Ackerbaukultur

[37] Es läßt sich mit Sicherheit nachweisen, daß die europäischen Indogermanen bereits den Ackerbau kannten und auch bei den ältesten Indern und Iraniern läßt sich ein gewisser Grad von Ackerbau schon in der arischen Periode belegen (vgl. Schrader, Reallexikon, Bd. I, S. 7). Das hohe Alter der indogermanischen Agrarterminologie, an der auch der arische Zweig teilhat, verteidigt entschieden F. Specht, Sprachliches zur Urheimat der Indogermanen, K Z 66, 1939, S. 1—74 gegen A. Nehring, Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat in dem Sammelwerk: Die Indogermanen- und Germanenfrage, Salzburg-Leipzig 1936, S. 9—223; besonders hier S. 118—156). Allerdings ist es möglich, daß ein Teil der Arier auf ihren weiten Wanderungen in ein Gebiet gelangte, dessen Bodenbeschaffenheit sie zwang, den Ackerbau zu vernachlässigen. Dieser Zustand wird von Herodot bezüglich der Skythen bezeugt, die nach ihm in skythai arotéres in den fruchtbareren und waldreichen Westlandschaften Südrußlands und in die skythai nomades auf dem östlichen Steppenboden zerfielen. Aber gerade für Ostiran, den Schauplatz des Auftretens Zarathustras, sind, wie Wüst dargelegt hat, die natürlichen Gegebenheiten für Ackerbau vorhanden. Auch Herzfeld (Zor., S. 578 bis 583) betont, daß die Arier keine Steppenhirten mehr waren, sondern bereits in der Mitte des zweiten Jahrtausends Ackerbau trieben. Er will auch die Gathastellen Ys. 44,4; 51,7 und 31,9—10 als Zeichen für eine Bekanntschaft der zarathustrischen Gemeinde mit Agrikultur anführen; doch wird seine Interpretation dieser Stellen kaum allgemein angenommen werden. Wichtig ist sein Hinweis, daß die Bezeichnungen des Großen Bundeheš für Weizen, Korn und Reis sehr alt sind und sich, wie Herzfeld glaubt, z. T. bis in den jüngeren Awesta zurückverfolgen lassen. Auch in den alten Yašts gibt es deutliche Anzeichen für eine Bekanntschaft mit Ackerbau. So heißt es Yt. 5,1 von der Ardvi Sūra Anāhita, daß sie die Wassergräben und die Acker fördert. Yt. 8,29 ruft der siegreiche Tištrya aus: „Heil geschah, o ihr Länder, eure Wassergräben werden ungehindert anschwellen zu den Getreidefeldern, die reichlich Körner geben" und im gleichen Yašt ist V. 36 von der Jahresfeldbestellung der Menschen die Rede und die Frage wird ausgesprochen: „Wann werden die arischen Länder eine gute Ernte haben?" Im Yt 10,61 wird dem Gott Mithra das sicher sehr alte Beiwort „der gerade Furchen zieht" beigelegt. Wenn auch die Kreise, in denen diese Yašts entstanden sind, nicht mit der Gathagemeinde identisch sind, so werden doch die beiderseitigen Lebensverhältnisse, was die wirtschaftliche Existenzgrundlage angeht, nicht allzu sehr verschieden gewesen sein. In Worten warmer Anerkennung ist von der Tätigkeit des heutigen iranischen Bauern, der wie kaum ein anderer auf Erden sein Brot hart mit den Mitteln künstlicher Bewässerung erarbeiten muß, die Rede bei G. Stratil-Sauer, Iran, Landschaft und Volkstum im Grundriß, Mitteil. d. Geogr. Ges., Wien 1942, S. 165 ff. Sehr beachtenswert ist das, was hier über den Einfluß der Umwelt auf die Ausbildung der zarathustrischen Religion und deren innere Beziehungen zur Ackerbaukultur ausgeführt wird. „Wenn der Perser fast pausenlos im Gewaltmarsch von 5 Tagen und 5 Nächten im Wettlauf mit dem Dursttod die Hoffnungslosigkeit der Wüste durcheilt hat, um sich dann daheim in schattiger Kühle auszuruhen, so steht er unmittelbar unter dem Eindruck einer metaphysisch gegebenen Zweiheit von Gut und Böse. In Iran mußten

zu rechnen haben. Freilich tritt in der Dialektik der Gathas nicht diese, sondern die Viehzucht in den Vordergrund. Das ist aber begreiflich, da der Daēva-Kult mit seinen orgiastischen Rinderschlachtungen in besonderer Weise gerade den Viehbesitz der Gemeinde Zarathustras bedrohte.[38] Daraus darf man aber nicht schließen, daß die Gatha-Gemeinde nur Viehzucht gekannt habe. Es gehört im Gegenteil zum

sich die altarischen Götter ebenso zwingend dualistisch zerspalten wie ihr Wesen in der Vielheit der Natur Indiens pantheistisch und pessimistisch verströmte. Wenn der iranische Bauer maulwurfsgleich und unendlich mühsam das Wasser der Tiefe herausgräbt und er sich mit diesem Wasser in die Wüste hinauswagt, um aus dem Todesland lebendige Gärten zu zaubern, so muß er daran glauben, daß die Kräfte der menschlichen Arbeit Böses in Gutes zu verwandeln vermögen. Dies aber war die Lehre Zarathustras, dessen hohe Ethik viele andere Religionen beeindruckt hat. Durch ihn ist die Erkenntnis vom Adel der Arbeit, von der Arbeit als Gottesdienst und der Glaube an eine höhere Weltordnung von Iran aus zum ersten Mal in das Bewußtsein der Völker eingegangen. Mit einem durch entsagende Bauernarbeit geläuterten Ernst hat sich die urnordische Gottesauffassung iranisch modifiziert."

[38] Es scheint, daß Zarathustra die Schlachtung des Rindes überhaupt verwirft; vgl. seinen Angriff gegen Yima Ys 32,8, dessen Sünde gerade darin bestanden habe, daß er die Menschen veranlaßte, Opferfleisch zu essen. Vgl. ferner die Stelle Ys 46,5, die nach der Übersetzung Nybergs (Rel.d.a.Iran, S. 234) lautet: „Wer, selber Ašaanhänger, den Druganhänger zu unterscheiden weiß und es von dem xᵛaētu aussagt, dem mögest du, o Mazdah Ahura, vom Blutopfer abhelfen." Die alten Yašts dagegen wissen von Tieropfern in großem Stile zu erzählen (vgl. dazu W. Voigt, Die Wertung des Tieres in der zarathustrischen Religion, München, 1937). In der Zeit nach Zarathustra scheint das Tieropfer in gewissem Umfang ebenfalls wieder eingedrungen zu sein und in den mittelpersischen Schriften nimmt es einen beträchtlichen Raum ein. Was die Verhältnisse in Indien anlangt (vgl. dazu H. Zimmern, Altindisches Leben, Berlin, 1879, S. 227), so wurden bei den Götterfesten besonders Stiere geschlachtet, von denen nach RV 5,29,7 ganze Hekatomben dem Indra dargebracht wurden. Vor dem Schlachten von Kühen scheint man sich allerdings schon in der vedischen Zeit gescheut zu haben, doch gab es bestimmte Arten von Opfern, bei denen die Darbringung einer Kuh direkt vorgeschrieben war. (E. Mayrhofer-Passler, Haustieropfer bei den Indoiraniern und den anderen indogermanischen Völkern. Arch. Or. 1953, S. 182—205.) In späterer Zeit wird im Gesetzbuch des Manu 5,39 und 41 ausdrücklich bestimmt, daß die Schlachtung des Viehs zu Opferzwecken zulässig sei.

5,39 yajñārtham paśavah sruṣṭah svayam eva svayambhuvā
yajño 'sya bhūtyai sarvasya tasmād yajñe vadha 'vadhah
5,41 madhuparke ca yajne ca pitṛdaivata karmani
atraiva paśavo himsyā nānyatrety abravīn manuh
5,39 „Zum Zweck des Opfers wurden die Tiere durch Svayambhu (d. h. den selbst Existierenden) selbst geschaffen. Die Opfer sind zum Wohlergehen dieser ganzen (Welt), deswegen ist die Schlachtung beim Opfer keine Schlachtung."

Wesen der zarathustrischen Verkündigung, daß sie eintritt für die Wertschätzung positiver Kulturarbeit, die dann später die Hauptstärke der iranischen Kultur wurde; auf alle Fälle ist es bemerkenswert, daß das spätere Awesta den Charakter einer ausgesprochenen Bauernreligion annimmt,[39] die vor allem den einen Wunsch hat, Gott zu dienen durch Pflügen und Pflanzen, durch die Ausbreitung der Kultur im Kampf gegen ein hartes Klima; eine Religion, die im

---

5,41 „Bei der Bewirtung und beim Opfer und bei der Verehrung der Ahnen darf man die Tiere schlachten (eigentlich ‚verletzen'), sonst nicht, sprach Manu."

Wahrscheinlich war auch in Indien der Deva-Kult in besonderer Weise mit blutigen Tieropfern verbunden. In diesem Zusammenhang verweist F. Cornelius (Indogermanische Religionsgeschichte, S. 269) auf den Hymnus *Rgveda X,124*. In diesem Liede, das ebenso wie IV,42 auf dem Hintergrund des Gegensatzes der Asura- und der Deva-Gottheiten beruht, aber umgekehrt wie IV,42 die Oberherrschaft des Gottes Indra verkündet, sieht F. Cornelius das Lied eines Zarathustriers, der sich wieder zum vedischen Glauben zurückgewendet habe. Doch scheint es eher, daß in diesem Liede V. 1—6 die Götter Indra und Agni selbst redend auftreten und auch die Aussage von 3 b:

śánsāmi pitré ásurāya ṣévam ayajniyad yajníyam bhagám emi

„ich sage dem Vater Asura Freundliches (Ludwig: ich rufe Lebewohl zu dem Vater Asura), von dem nicht opferberechtigten gelang ich zum opferberechtigten Anteil" aus dem Munde Agnis kommt, der wohl sagen will, daß mit dem Aufkommen Indras die Asarus opferlos wurden (Geldner), nicht aber, daß sie von vornherein keine Opfer empfingen. So können aus diesem zweifellos späten Hymnus keine sicheren Schlüsse über die Frage nach dem Opfer bei der Asuras und Devas in Indien gezogen werden. Bezüglich Nybergs Theorie ist auch noch darauf hinzuweisen, daß auch der Umstand, daß der von Zarathustra bekämpfte Kult neben orgiastischen Schlachtungen in besonderer Weise mit Haoma-Genuß verbunden ist, nicht unbedingt für Mithrakult zu sprechen braucht; gerade der Deva-Gott Indra ist der Somatrinker par excellence.

[39] Söderblom, a.a.O., S. 170. Sehr bedeutungsvoll wäre es, wenn sich schon bei den vedischen Indern Zeugnisse finden ließen, die für die beiden Göttergruppen der Devas und der Auras eine soziale Differenzierung der beiderseitigen Verehrerkreise erkennbar machten, insofern die Devas die Gottheiten der Nomaden, die Asuras die der ansässigen Ackerbauern und Viehzüchter gewesen wären. Dies glaubte tatsächlich J. J. Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, 3. Stück, Anhang: Varuṇa als chthonischer und Fruchtbarkeitsgott, 1937, S. 199 ff., feststellen zu können. Im Rigveda und im Atharvaveda lassen sich aber anscheinend keine entscheidenden Aussagen in dieser Richtung finden. Doch könnte möglicherweise die von Meyer angeführte Stelle aus dem śatapathabr. VI,8,1,1 in dieser Richtung zu deuten sein. Dort heißt es nämlich: „Die Devas zogen zu Rad umher, zuhause blieben die Asuras sitzen". (Te devāś cakram acarañ, chālam asurā āsaṃs.) Der Zusammenhang der Stelle als solcher behandelt natürlich eine ganz andere, mit dem vedischen Opferwesen zusammenhängende Angelegenheit.

Fargard 3 des Vidēvdat geradezu den Grundsatz ausspricht: Wer Korn anbaut, der baut Frömmigkeit an. Es hat ohne Zweifel hier auch der spätere Zoroastrismus einen Zug bewahrt, der sicher schon vom Religionsstifter selber grundgelegt war. Wenn aber die Religion Zarathustras die des seßhaften Bauern ist, wer sind dann die Daēva-anbeter, die als feindliche religiöse Partei im eigenen Stamme Zarathustras auftreten und Verächter der bäuerlichen Arbeit darstellen? Vieles ist hier noch dunkel, den Weg zu einer Lösung haben m.E. aber doch die Arbeiten W i k a n d e r s und W i d e n g r e n s gewiesen. Aus der Erwähnung der Feldzeichen (xrūra drafša) bei den religiösen Gegnern in den alten Yašts und aus deren Bezeichnung als „Wölfe", ist vielleicht auf eine bestimmte Organisation bei diesen Daēva-Verehrern zu schließen, die möglicherweise die von Männerbünden war; vielleicht haben deren Mitglieder noch zur Zeit Zarathustras den Versuch unternommen, die Macht im Stamme an sich zu reißen und den Daēva-Kult zum alleinherrschenden zu machen. Auf jeden Fall sind sie den Ackerbau und Viehzucht treibenden Teilen der Bevölkerung durch ihr kultisches Treiben eine schwere Bedrohung geworden, zu deren fürsprechendem Anwalt sich der Prophet dann gemacht hat.

Sei dem, wie ihm wolle, wir werden daran festhalten müssen, daß sich die religiöse Krise, die Zarathustras Auftreten auslöste, zunächst in seinem eigenen Stamm abspielte. In dieser Krise fühlte der Prophet die Berufung der Gottheit an sich, für die von ihr vertretene Ordnung einzutreten und der schützende Anwalt des von dem von ihm bekämpften Kult bedrohten Rindes zu werden, eine Berufung, die in der sogenannten Gatha vom Stiere Ys 29 einen so anschaulichen Niederschlag gefunden hat. Besonders aber sind es die Gathas Ys 43—45, die uns einen Einblick geben in die geheimnisvollen Vorgänge, durch die sich Zarathustra seiner Berufung sicher geworden war. Niemandem, der diese Gathas aufmerksam liest, kann es entgehen, welche innere Ergriffenheit und Gottnähe aus diesen wertvollsten Denkmälern der zarathustrischen Frömmigkeit zu uns spricht. Hier redet ein Mensch zu uns, der einen tiefen Einblick in das Wesen der Gottheit tun durfte, der aber deswegen auch dem Ruf der Gottheit, der an ihn ergangen war, nicht widerstrebt, [40] ja, der sich gleich dem alttestament-

[40] Ys 43,12 hyatčā mōi mraoš ašem jaso frāxšnenē
at tū mōi nōit asruštā pairyaoyžā
„als du mir sagtest: du sollst kommen, um in Aša Einsicht zu gewinnen, da befahlst du mir nicht, ohne daß ich gehorchte."

lichen Propheten schon vor seiner irdischen Existenz zu seinem Berufe ausersehen weiß.[41] So sehr nun auch Zarathustra bereit ist dem an ihn ergangenen Rufe der Gottheit zu folgen, so weiß er doch nur zu gut, daß das Werk, das zu beginnen er sich anschickt, für ihn nicht leicht sein wird; denn der Daēva-Kult hat im Stamme offenbar zahlreiche Anhänger. Die maßgebenden Kreise, sowohl die Inhaber der weltlichen Macht, die Kavis, wie vor allem die Vertreter der Priesterschaft, Karapans und Usigs, haben sich ihm zugewandt (Ys 32,12.15; 44,20) und in unversöhnlicher Feindschaft stehen sie dem Propheten gegenüber, dessen Unterdrückung ihr Ziel ist (Ys 32,14). So ist es kein Wunder, daß er die ihm zuteil gewordene göttliche Berufung als schwere Bürde betrachten muß (Ys 43,11), um so mehr, als er nur zu gut weiß, daß seine Gegner über mehr Macht verfügen, als er, der nur über wenige Herden und wenige Leute verfügen kann (Ys 46,2). Da gehen Zarathustras Gedanken zu dem gleichen Mittel, zu dem Elias in einer Lage, die mit der seinen manche Analogien aufweist (1 Kg. 18), ebenfalls seine Zuflucht genommen hatte. Er erwartete, wie Elias seinen Gegnern, den Baalspropheten gegenüber, in einer sichtbaren Bekundung der Macht der Gottheit durch ein *Gottesurteil* die Entscheidung. Lag für ersteren dieses Gottesurteil in der durch die Überlieferung (vgl. die im 2. Teil der Arbeit angeführten Belege) gegebenen Möglichkeit eines durch plötzlich ausbrechendes Jahwe-Feuer verzehrten Opfers, so ging Zarathustras Erwartung ebenfalls nach einem sich durch Feuer vollziehenden Gottesurteil. Doch war die Funktion des Feuers hier eine andere als beim Gottesurteil des Elias. Nicht um das Verzehren eines Opfers handelte es sich, sondern Zarathustras Gedanke ging in Richtung des bei seinem Volke seit alters

[41] Ys 44,11 azēm tōi āiš paouruyē fravōivīdē

„zu diesem Zweck bin ich am Anfang von dir abgesondert worden."

Das Wort „erster" bzw. „am Anfang" hat bei Zarathustra verschiedene Bedeutung. Es bedeutet zunächst einmal die erste der drei Stufen der Weltentwicklung, welche die zarathustrische Weltanschauung kennt, nämlich das geistige Dasein, das vor der sichtbaren Welt schon existierte und dessen Abbild die irdische Schöpfung darstellt (Ys 28,11; 45,3; 33,1). Dieses erste Dasein ist auch der Wirkungsbereich der beiden uranfänglichen Geister, des guten und des bösen Geistes (Ys 30,3 f.; 45,2). Das Wort „am Anfang" (paourvīm) bzw. „erstes Leben" kann aber auch den Beginn der Erschaffung der körperlichen Welt bedeuten (Ys 31,11; 48,6). Jedenfalls spricht die Stelle 44,11 von einer schon vor seiner irdischen Existenz ausgesprochenen Berufung Zarathustras zu seinem Prophetenamte und stellt so eine gewisse Parallele zu Jer 1,5 dar. („als ich dich erschuf im Mutterleibe, ersah ich dich mir, und ehe du aus dem Mutterschoße hervorgeboren, weihte ich dich.")

gebräuchlichen und wahrscheinlich bis in gemeinindogermanische Zeit zurückreichenden Brauches der Rechtsfindung durch ein *Feuerordal.*

Dieser Brauch findet sich, teils in Spuren, teils als lebendiger Rechtsbrauch bei den meisten indogermanischen Völkern.[42] Er besteht entweder darin, daß sich ein Beschuldigter, um seine Unschuld zu erweisen, einer lebensgefährlichen Probe, sei es der Berührung mit Feuer bzw. einem glühenden Metall, oder dem Untertauchen in Wasser oder auch dem Trinken von Gift unterzieht; das Nichteintreten der normalerweise zu erwartenden Folgen erweist die Unschuld des Angeklagten. Es kann aber auch das Ordal in der Weise zur Anwendung kommen, daß von zwei streitenden Parteien jede sich dieser gefährlichen Probe unterzieht; derjenige, der diese Probe ohne Schaden übersteht, hat damit sein Recht erwiesen. Dabei dürfte der dem Ordal zugrunde liegende Gedanke wenigstens bei den Indogermanen, mit deren Anschauungen vom Wesen des Eides zusammenhängen.[43] Ist dieser in seiner ältesten Form ein Fluch, den man gegen sich ausspricht, indem man eine Person oder einen Gegenstand beschwört und meistens auch dabei berührt mit dem Gedanken, daß die beschworenen Dinge oder Personen im Falle der Lüge Unheil oder Verderben bringen, so ist eben das Ordal letzten Endes als nichts anderes aufzufassen, denn als eine verschärfte Form dieses Eides, deren Verschärfung in der Berührung mit lebensgefährlichen Dingen besteht. Der religiöse Gedanke, der mit dem Eide und damit auch dem Ordal sich verbindet[44],

[42] O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde[2] (1917—1923) S. 407 ff.; vgl. auch den Artikel „Ordal" von J. Hempel in RGG, Band IV[2] (1930), Spalte 745 ff. Über die Verhältnisse bei den Semiten siehe weiter unten am Schlusse der Arbeit!

[43] Die enge Verbindung, die zwischen Eid und Ordal bei den Indogermanen besteht, zeigt u. a. der Umstand, daß im Altindischen *śapátha* „Eid" auch „Gottesurteil" bedeutet und umgekehrt mit divya „Gottesurteil" auch der Eid bezeichnet werden kann. Der Umstand, daß beim indogermanischen Eid der Schwörende einen Gegenstand berührt, der im Falle der Unwahrheit seiner Aussage Verderben bringen soll, hat in manchen indogermanischen Sprachen deutliche Spuren hinterlassen. So ist z. B. das altirische Wort für schwören *tong* ethymologisch mit dem lateinischen tangere verwandte; vgl. im Altslavischen prisęgati „schwören" und prisęgnąti „berühren". Nach Ilias 23,580 ff. muß Archiloos dem Menelaos schwören, daß er ihn beim Wagenrennen nicht vorsätzlich übervorteilt hat; dabei tritt er vor sein Gespann, berührt die Pferde und leistet den Eid bei Poseidon.

[44] Zu beachten ist allerdings, daß die Verbindung des religiösen Gedankens mit Eid und Ordal bei den Indogermanenen erst auf einer späteren Stufe auftritt, wo man die Götter als ethische Persönlichkeiten und Hüter ewiger Wahrheiten auffaßt. In der ältesten Zeit ist der Eid oft lediglich eine Beschwörung bzw. ein Zauber,

ist aber der, daß dem die Wahrheit Sprechenden bzw. dem Unschuldigen oder dem im Recht Befindlichen von der Gottheit eine besondere Macht verliehen wird, die ihn den schädigenden Wirkungen der angewandten Ordalmittel gegenüber gefeit macht.

Es spricht nun große Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Gebrauch von Ordalen und besonders der von Feuerordalen in Iran in sehr alte Zeit zurückreicht.[45] Nach Firdausis Schāhnāmeh wurde die Unschuld

---

bei dem nicht die Götter, sondern Sachen beschworen werden, um sie im Falle des Meineides für den Schwörenden unheilvoll zu machen.

[45] Es ist sogar wahrscheinlich, daß der Brauch des Feuerordales bis in die indogermanische Zeit zurückgeht, da sich bei vielen indogermanischen Einzelvölkern bis in alte Zeit zurückreichende Zeugnisse dafür nachweisen lassen. Bei den Griechen kommt in Betracht allerdings nur die Stelle aus der *Antigone* des *Sophokles* (Vs. 264 ff.), wo die Wächter am Grabe des Polyneikes ihre Unschuld durch das Anerbieten, glühendes Eisen zu berühren oder Feuer zu durchschreiten, beteuern. „Wir sind bereit glühendes Eisen mit den Händen zu tragen und Feuer zu durchschreiten und bei den Göttern zu schwören, das nicht getan zu haben und nichts zu wissen von dem, der die Tat plante und sie ausführte." Diese Stelle, eines der wenigen Zeugnisse griechischer Literatur für das Feuerordal ist deswegen sehr bedeutungsvoll, weil sie dieses gerade in der Form zeigt, wie es uns, wie sich erwiesen hat, auch in den Gathas entgegentritt, nämlich im Berühren glühenden Metalles oder im Durchschreiten eines Feuers. Der Umstand aber, daß wir bei den Griechen sonst nur ganz selten Erwähnungen des Ordales finden (aus der griechischen Mythologie versuchte G. Glotz: L'ordalie dans la Grèce primitive [Paris 1904] Fälle von Gottesurteilen nachzuweisen) spricht aber dafür, daß dieses wenigstens in der klassischen Zeit bei ihnen keinen lebendigen Rechtsbrauch mehr dargestellt hat. Ganz andern ist die Lage bei den Indern und Germanen, wo das Gottesurteil durch Feuer bis weit in die historische Zeit hinein eine wichtige Rolle im Rechtsverfahren gespielt hat. Was zunächst die *Indoarier* betrifft (vgl. dazu A. F. Stenzler: Die indischen Gottesurteile, ZDMG IX (1855), S. 661 ff.; Schlagintweit: Die Gottesurteile der Inder, München 1866; H. Zimmern: Altindisches Leben, Berlin 1879, S. 183), so finden sich bei ihnen, da der von manchen Forschern hier angezogene Atharvavedahymnus II,12 kaum auf ein Ordal sich bezieht, die ältesten Zeugnisse für das Feuerordal in den Brāhmaṇas, d. h. in Texten, deren Entstehung ungefähr für 1200—1000 vor Chr. anzusetzen ist. Im Jaimanīya-Brāhmaṇa (Ausgabe von W. Caland: Das Jaimanīya-Brāhmaṇa in Auswahl, Amsterdam 1919, S. 273 ff.) wird von einem Streite zwischen zwei Männern, Medhātithi und Triśoka, berichtet, von denen jeder der beste Vedakenner zu sein behauptet; um den Streit zu entscheiden, schreiten beide über flammendes Feuer hin, wobei Triśoka unversehrt bleibt, während bei Medhātithi die Augenwimpern versengt werden. Ersterer zieht daraus den Schluß, in dem Streite Sieger geblieben zu sein, doch wird von seinem Gegner die Entscheidung nicht angenommen. Auch das Pancavimśabrāhmaṇa 14,6,6 weiß von einem Manne namens Vatsa zu berichten, der singend durch das Feuer schreitet. Den Brauch des Feuerordales durch Berühren eines glühenden Gegenstandes bezeugt die wohl etwas später anzusetzende Stelle aus der *Chāndogya-*

des Siyavuš, eines Sohnes eines alten kaianischen Königs, durch ein Feuerordal erwiesen; in nahem Abstand voneinander wurden nämlich zwei riesige Holzwände errichtet und angezündet. Siyavuš ritt mitten

---

Upanisad VI,16,1. Dort ist die Rede von einem Manne, der eines Diebstahls beschuldigt worden ist. Die Stelle lautet in der Übersetzung von P. Deußen (60 Upanisads des Veda, Leipzig 1897): „Einen Menschen, o Teuerer, führen sie herein mit geknebelten Händen und rufen: ‚er hat geraubt, hat einen Diebstahl begangen! Macht das Beil für ihn glühend!' Wenn er der Täter ist, so macht er sich selbst unwahr; Unwahres sagend hüllt er sich selbst in Unwahrheit, faßt das glühende Beil an, verbrennt sich und wird hingerichtet."

Im folgenden Vers 2 heißt es umgekehrt von dem, der nicht der Täter ist, daß er sich am glühenden Beil nicht verbrennt und deswegen losgelassen wird. Für den Upaniṣaden-Dichter ist die ganze Stelle nur ein Vergleich für die von ihm verkündete Wahrheit, daß der, der noch in der Unwahrheit der empirischen Realität befangen ist, dem Leiden preisgegeben ist, während der, welcher die Wahrheit von dem einen Seienden erkannt hat, der Erlösung teilhaftig wird (Deußen). Jedenfalls beweist die Anwendung dieses Vergleiches, daß damals diese Art des Feuerordales im alten Indien schon bekannt war. Zusammen mit der oben angeführten Stelle aus dem Jaimanīya-Brāhmaṇa ersehen wir die bemerkenswerte Tatsache, daß auch im indoarischen Kulturkreis die in der Antigone-Stelle erwähnten zwei Arten des Feuerordals schon in verhältnismäßig früher Zeit sich nachweisen lassen. Im weiteren Verlauf der Entwicklung treten dann in Indien, wie wir aus den altindischen Gesetzbüchern entnehmen können, verschiedene Formen des Feuerordales auf (vgl. J. Jolly: Recht und Sitte [Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, Band I, H. 8], Straßburg 1896), wobei es sich immer darum handelt, einen heißen Gegenstand zu berühren, ohne daß dabei eine Verbrennung eintritt. Entweder muß der Beschuldigte eine glühend gemachte eiserne Kugel eine gewisse Strecke weit tragen, wobei er aber seine Hand zum Schutze mit einer Schicht von Blättern umwickeln darf; bleibt er dabei frei von Brandwunden, so gilt er für unschuldig. Oder es muß ein Goldstück aus einer kochenden Flüssigkeit, Butter oder Öl, herausgefischt werden, oder der Beschuldigte muß an einer glühenden Pflugschar lecken; immer ist das Freibleiben von Verbrennungen ein Beweis für die Unschuld. Eine Feuerprobe in der Art und Weise, daß dabei ein glühendes Feuer durchschritten werden muß, kennt man aber nicht mehr. Bemerkenswert ist, daß nach den Aussagen der Texte bei allen Gottesurteilen, ihrem religiösen Charakter gemäß, besondere Feierlichkeiten stattfinden, wobei unter Anrufungen und Gebeten der Richter und der Angeklagte sich des Beistandes der Gottheit zu versichern suchen. Ein Oberrichter soll dabei im Auftrag des Königs das ganze Ordalverfahren leiten und beaufsichtigen, so wie ein Priester eine Opferhandlung leitet. Bezüglich der *Germanen*, bei denen die Feuer- (und Wasser-)Probe bis ins Mittelalter hinein als Ordalmittel bestand (noch heute gebrauchen wir die Redensart: da lege ich meine Hand dafür ins Feuer), vgl. man die Arbeit von Kaegi: Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils (Zürich 1887). Ferner die Ausführungen in ERE Vol. 9,531 f., wo besonders die Verhältnisse in Skandinavien behandelt werden, sowie die Arbeit von Claudius v. Schwerin: Rituale für Gottesurteile, Heidelberg 1933 (Sitzungsber. der Heidelb. Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Klasse

durch sie hindurch, ohne eine Verbrennung zu erleiden und erwies so seine Schuldlosigkeit. Auch in der Gemeinde Zarathustras dürfte das Feuerordal als Mittel der Rechtsfindung bereits in Übung gewesen sein,[46] und dieser konnte in seiner Verkündigung an den seinen Zuhörern wohl bekannten Brauch anknüpfen, wobei er freilich, wie sich uns zeigte, dem Feuerordal eine besondere Funktion gab, indem es bei ihm ein Mittel wurde, seinen Gegnern gegenüber die Wahrheit der von ihm verkündeten Lehre in feierlicher Weise zu bekräftigen.[47] Nun hat aber, wie schon erwähnt, der Ordalgedanke und damit zusammenhängend seine Anschauung vom kommenden Gericht bei Zarathustra eine Entwicklung durchlaufen, die in der zeitlichen Perspektive und im Geltungsbereich, unter dem das erwartete Ordal gesehen wird, eine bedeutsame Verschiebung hervorgerufen hat; sie steht im Zusammenhang mit den persönlichen Lebenserfahrungen des Propheten. Ausgangspunkt für den Ordalgedanken bei Zarathustra ist, wie gesagt, sein Kampf gegen seine religiösen Feinde im eigenen Stamm. In diese konkrete Situation stellt uns die Stelle Ys 31,2 f. Die Gatha Ys 31 dürfte zusammen mit der vorhergehenden Ys 30 aus der ersten Zeit des Auftretens Zarathustras stammen. Ys 30,11 hatte mit einem entschiedenen Appell an seine Zuhörer geschlossen, sich die Bestimmungen Mazdahs wohl zu merken, daß dem Druganhänger

---

1932/33, 3. Abhandl.). Bemerkenswert ist, daß auch die Slaven von einem Gottesurteil mit glühendem Eisen sprechen (vgl. O. Schrader, Reallexikon der idg. Altertumskunde[2] 1917—1923, S. 407 ff.). Eine neuere Arbeit über Ordal ist das 1949 in Bamberg erschienene Werk von H. Nottarp, Gottesurteile. — Kleine Allgemeine Schriften zur Philosophie, Theologie und Geschichte, hrsg. von B. Kraft, Geschichtl. Reihe H. 4—8.

[46] Im jungawestischen Schrifttum sind die Zeugnisse für den Brauch des Feuerordales allerdings spärlich. Ein eigenes Yašt (12) ist der Verehrung einer beim Ordal anzurufenden Gottheit (Rašnu) gewidmet, wobei V. 3 f. von einem nicht näher bestimmten Feuerordal redet. Auch der an der Stelle Afrinakan 3,9 vorkommende Ausdruck a-gar^{e}mo. varah „der keine (Zulassung) zur Hitzeprobe hat, vom Hitzeordal ausgeschlossen ist" (Ai Wb 48) spricht für eine Bekanntschaft mit dem Feuerordal. In der Sassanidenzeit scheint dieses in Iran noch ziemlich häufig gewesen zu sein, wie sich aus verschiedenen Zeugnissen in den Pehlevischriften ersehen läßt. (Vgl. dazu Ch. Bartholomä, Zum Sassanidischen Recht II (Sitzungsber. der Heidelb. Ak. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. 1918, 14. Abh.)

[47] Diese Funktion des Feuerordales finden wir noch in der Sassanidenzeit in Iran. Nach dem Bericht des Dinkart (VII.5,5) hat sich Ātūrpat, der Sohn des Sassanidenkönigs Šahpuhr II. (309—379), einem Ordal mit geschmolzenem Metall unterzogen, als die mazdaistische Religion im Kampfe mit dem Manichäismus stand.

lange dauerndes Verderben, dem Ašaanhänger aber das Heil zuteil werden solle, und demgemäß die richtige Wahl zu treffen. Daran anschließend spricht Ys 31,1 zunächst von der geteilten Aufnahme, die die Worte des Propheten finden, die denen, die nach den Bestimmungen der Lüge Ašas Lebewesen verderben, unerhört erscheinen, aber von denen, die voll Eifer für Mazdah sind, mit Freuden aufgenommen werden. An die, die noch unentschieden sind, wenden sich die beiden folgenden Strophen.

2. yezī āiš nōit urvānē	advå aibī.d^{e}r^{e}štā vahyå
at vå vīsp^{ē}ng āyōi	yathā ratūm ahurā vaēdā
mazdå ayå asayå	yā ašāt hačā ǰvāmahī
3. yąm då mainyū āthrāčā	ašāčā čōiš rānōibyā xšnūt^{e}m
hyaturvat^{e}m čazdōnnghvad^{e}byo	tat n^{ē} mazdā vīdvanōi vaočā
hizvā thwahyā ånghō	yā ǰvantō vīsp^{ē}ng vāurayā

2. „Wenn darum der bessere Weg nicht offen zur Wahl steht, so komme ich zu euch allen als der, den Ahura Mazdah als *Schiedsrichter* zwischen diesen beiden *Parteien* weiß, auf daß wir gemäß dem Aša leben mögen.
3. Die *Vergeltung*, die Du den beiden *Parteien* durch Deinen Mainyu und Dein Feuer geben und durch Aša anordnen wirst (und) die Bestimmung, die für die Erleuchteten (?) gilt, die mögest Du, o Mazdah, durch die Zunge Deines Mundes kundgeben zum Wissen für uns, auf daß ich dadurch alle Lebenden vor die Wahl stelle."

Aus diesen Worten ergibt sich, daß Zarathustra damit rechnet, daß Ahura Mazdah in einem Ordal ihm seinen Gegnern gegenüber Recht verschaffen werde, bei dem er selber als Schiedsrichter im Auftrag der Gottheit die Entscheidung verkünden werde. Dieses durch den Geist und das Feuer sich vollziehende Ordal soll alle Menschen zur richtigen Wahl veranlassen (Str. 3.). Daß von einem Ordal die Rede ist, zeigt die an der Stelle angewandte Terminologie, die Nyberg m.E. richtig gedeutet hat. Das in Strophe 3 vorkommende Nomen ratu hat demnach hier ebenso wie an der schon behandelten Stelle 43,6 die besondere Bedeutung des beim Ordalgericht die Entscheidung der Gottheit verkündenden Schiedsrichters. Das im Dual stehende Nomen asa „Partei", das sich nur hier findet, bezeichnet ebenso wie der an den Stellen Ys 31,3.19; 43,12; 47,6; 51,9 sich findende Dual des Nomens rāna ursprünglich die beiden dem Ordalgericht sich unterwerfenden Parteien, während das Nomen xšnūt ebenso wie Ys 51,9

die als Ergebnis den beiden Ordalparteien zuteil werdende Vergeltung ausdrückt. Dieses in Aussicht stehende Ordal erwartet nun Zarathustra allem Anschein nach in *naher Zukunft;* er selber hofft es ja zu erleben und dabei aktiven Anteil nehmen zu können; und doch ist es sehr wahrscheinlich, daß sich Zarathustra dieses Ordal bereits als ein in gewissem Sinne eschatologisches eine endgültige Entscheidung herbeiführendes Ereignis denkt. Wie ein Blick auf Ys 30 zeigt, war die Botschaft Zarathustras von vornherein eschatologisch bestimmt; man vergleiche nur 30,2 den Hinweis auf die große „Krise", 30,4 die Ankündigung, daß am „letzten Ende" den Druganhängern die Verdammnis, den Ašaanhängern aber das Paradies zuteil werden solle, 30,8 die Verheißung, daß bei der „Vollendung" das Reich denen zufallen solle, die dem Aša die Drug in die Hände lieferten, wozu 30,9 mit dem Wunsche nach der Fraša-Werdung des Daseins die Gestaltung der zukünftigen Welt vom Propheten vor das geistige Auge seiner Zuhörer gestellt wird. Wenn er nun 31,2 f. von einem durch das Eingreifen der Gottheit zu seinem und seiner Zuhörer Gunsten entschiedenen Ordal spricht, so muß dieses Ordal zum mindesten die Einleitung zur erwarteten großen Wende bedeuten. Wie sich freilich des näheren Zarathustra dieses Ordal vorgestellt hat, sagt uns die Stelle 31,2 f. ebensowenig, wie die anderen von dem Schlußordal sprechenden Stellen in den Gathas; lediglich das eine ist ausgedrückt, daß es ein Feuerordal sein soll. Wahrscheinlich dachte Zarathustra zunächst an die in seinem Stamme geübte Praxis der Entscheidung eines Rechtsstreites durch eine Feuerprobe, der die beiden streitenden religiösen Parteien im Stamme sich unterwerfen sollten, wobei Zarathustra durch eine sichtbare Bekundung der Macht der Gottheit eine Entscheidung erhoffte, die freilich nur den Beginn des erwarteten großen Wandels der Dinge überhaupt bedeuten würde. Jedenfalls aber wird die Ys 31,2 f. angetragene Ordalentscheidung von der nahen Zukunft erwartet, wie das auch in der in der gleichen Gatha vorkommenden Stelle Ys 31,19 angedeutet wird.

gūštā yᵉ mantā aŝᵉm — ahūm.biŝ (yᵉ) vidvå ahurā
ᵉrᵉzuxdāi vačangham — xŝayamnō hizvō vasō
thwā āthrā suxrā mazdā — vanghāu vīdātā ranayå

„Möge man auf den hören, der als Eingeweihter in seinem Sinne Aša als Lebensarzt hegt, o Ahura; indem er nach freier Wahl die Zunge zu recht gesagten Worten beherrscht, wenn die Verteilung

an die beiden Parteien stattfindet im guten (Machtbereich) [48] durch Dein loderndes Feuer, o Mazdāh." (Nyberg.)

Hier ist klar ausgesprochen, daß gleichzeitig mit der Verkündigung des Propheten, also noch zu dessen Lebzeiten, das Schlußordal mit Feuer stattfinden soll. Demgemäß stellt es schon eine gewisse Verschiebung der zeitlichen Perspektiven dar, wenn es Ys 43,4 heißt:

at thwā mᵉnghāi	taxmᵉmčā spᵉntᵉm mazdā
hyat tā zastā	yā tū hafši avå
yå då ašīš	drᵉgvāite ašāunaēčā
thwahyā garᵉmā	āthrō ašā.aojanghō
hyat mōi vanghᵉuš	hazᵉ jimat mananghō

„Dich werde ich erleben als den Starken und Wirksamen, o Mazdāh, wenn Vohu Manahs Gewalt zu mir kommt durch die Hand, mit der Du die Schicksalslose in Wirksamkeit setzest, die Du dem Ašaanhänger und dem Drug-Anhänger durch die Glut Deines ašakräftigen Feuers gibst." (Nyberg.)

Es ist nicht leicht zu bestimmen, welchen Punkt seines Daseins Zarathustra hier im Auge hat, an dem er Mazdah als den Starken und Heiligen erkennen will. Nyberg (R.d.a.I., S. 124 ff.) hat es aber wahrscheinlich gemacht, daß die Worte vom Kommen von Vohu Manahs Gewalt den leiblichen Tod bedeuten. Demgemäß spricht es hier der Prophet als seine Gewißheit aus, daß sein Hinscheiden aus dieser Welt von der gleichen Hand Ahura Mazdahs abhängen wird, mit der dieser beim Ordal durch die Verteilung der Lose die Entscheidung trifft; das Ordal, das Zarathustra meint, ist sicher das Schlußordal, das die Entscheidung zwischen den Ašaanhängern und den Druganhängern bringen soll. Vergleicht man aber diese Stelle mit den

---

[48] vanghāu, wie schon erwähnt, wohl als Loc. sgl. aufzufassen, wobei xšathrōi zu ergänzen ist. Lommel (Rel.Zar., S. 230) faßt vanghāu als Dual auf, der nach arischer Ausdrucksweise Gutes und Schlimmes zusammen bedeuten könne, und übersetzt demgemäß, „durch dein rotes Feuer wirst du beiderlei Gut an die beiden Streitmächte austeilen". Dagegen kann man sich nicht der von Nyberg (R.d.a.I. S. 196) geäußerten Meinung anschließen, der hier und an anderen Stellen, an denen xšathra vorkommt, dafür die Bedeutung „Ordalplatz" ansetzen will. An Stellen wie Ys 30,8; 34,3.10; 32,6; 43,13; 45,10; 47,6 ist xšathra deutlich eine eschatologische Größe und bezeichnet die in der Endzeit erwartete Verwirklichung der vollen Gottesherrschaft. An diesen Stellen nähert sich der Begriffsinhalt von xšathra sehr dem, was das Neue Testament unter basileia tou theou im eschatologischen Sinne versteht.

oben angeführten aus Ys 31, so hat man den Eindruck, daß der Prophet das erwartete Ordal nicht mehr so unbedingt als unmittelbar bevorstehend ansieht, sondern die Möglichkeit offen läßt, daß es erst nach seinem Hinscheiden eintritt. Es dürfte ziemlich sicher sein, daß in dem späteren Plan der zarathustrischen Verkündigung das eschatologische Feuerordal überhaupt nicht mehr als nahe bevorstehend, sondern erst in einer ferneren Zukunft erwartet wird. Diese bei Zarathustra zu beobachtende Verschiebung der eschatologischen Perspektive ist, wie schon gesagt, ohne Zweifel ein Ergebnis seiner persönlichen religiösen Lebenserfahrungen[49]. Das Feuerordal, das er erwartete und von dem er die Lösung der religiösen Streitfrage im Stamme erhoffte, war ausgeblieben. Vielleicht wollten seine Gegner diese Feuerprobe nicht annehmen, wir finden jedenfalls in den Gathas nirgends eine Andeutung, daß sie wirklich stattgefunden hätte. Damit aber blieb die von Zarathustra erhoffte Entscheidung aus und die Verhältnisse in seinem Stamme gestalteten sich für ihn so untragbar, daß er fliehen mußte. Im Fryana-Stamme findet er Aufnahme und Kavi Vištāspa wird dort sein Beschützer. Nun steht, wie Nyberg mit Recht betont, der Prophet seinen Gegnern im eigenen Stamme nicht mehr Auge in Auge gegenüber; der Gedanke an das große Ordal, mit dem er den im eigenen Stamme ausgebrochenen religiösen Konflikt lösen wollte, muß damit seine unmittelbare Aktualität verlieren; freilich ist er deswegen nicht aus dem Gesichtskreis des Propheten entschwunden. Ys 51,9, eine Stelle aus der Gruppe van Gathas (Ys 46—51), die Zarathustras Wirksamkeit in seiner neuen Umgebung widerspiegeln, drückt ausdrücklich den Wunsch aus, seiner neuen Umgebung diesen Gedanken an das Feuerordal nahezubringen; aber in der zeitlichen Perspektive, in der es jetzt gesehen wird, muß doch eine deutliche Verschiebung eingetreten sein. Durch die Erfolge, die der Prophet mit seiner Predigt in dem neuen Stamme erzielt, tritt ein anderer Gedanke immer mehr in den Vordergrund, der Gedanke der *Mission*. Schon *Ys 44,11 b—c* klingt dieser Gedanke bei Zarathustra an

kathā tᵉng ā — vijᵛᵉmyāt ārmaitiš
yaēibyō mazdā — thwōi vašyetē daēnā

„Wann wird Ārmaiti sich zu denen hin ausbreiten, denen Deine Religion, o Mazdah, verkündigt wird?"

[49] Vgl. zum Folgenden: Nyberg, R.a.I., S. 264.

Und nach Ys 45,11 wird jeder, der in der Zukunft Daēvas und freche Menschen aktiv bekämpft, Glied einer großen Familie werden, deren Haupt Saošyant = Zarathustra selber ist. Ys 48,12 aber eröffnet sich eine weite Schau vor dem geistigen Auge des Propheten; er sieht die Glaubenskämpfer hinausziehen in die Länder, um die Verehrung Ahura Mazdahs überall zu verbreiten.

„Die werden die Saošyants der Länder werden, die sich durch Taten mit Aša bemühen werden, durch Vohu Manah Deiner Entscheidung Folge zu leisten."

So hat sich der Gesichtskreis des Propheten mächtig erweitert: Er sieht eine gewaltige, freilich nur gegen Widerstände und in langwieriger Arbeit zu verwirklichende Aufgabe vor sich, nämlich die der Glaubensverbreitung durch Missionsarbeit auch außerhalb des Kreises, an den zunächst seine Botschaft ergangen war. Und doch weiß Zarathustra um die unumgängliche Notwendigkeit dieses Werkes; denn nur so glaubt er zu jenem Ziele gelangen zu können, das er sich gestellt hat und das er mit Frašawerdung der Welt bezeichnet[50], ein Ziel, das mit dem großen erwarteten Schlußordal endgültig erreicht sein wird; denn Zarathustra gibt den Ordalgedanken keineswegs auf, aber das Neue, das jetzt kommt, liegt darin, daß er durch Verschiebung auf eine ferne Zukunft bzw. Projizierung in das Eschaton erst zu einer Eschatologie im eigentlichen Sinne des Wortes wird. Es sind das freilich Vorgänge in der Gedankenwelt Zarathustras, die nur andeutungsweise ihren Niederschlag in den Gathas gefunden haben. Einen solchen Hinweis finden wir an der Stelle Ys 47,6, die deutlich den Ordalgedanken mit jenem der Mission verbindet.

---

[50] Für die Erweiterung der eschatologischen Perspektive in der späteren Zeit einer Wirksamkeit ist sehr bezeichnend die Stelle 48,2:

vaočā mōi yā — tv^{ē}m vīdvā ahurā
parā hyaṯ mā — yā m^{ē}ng p^{e}r^{e}thā ǰimaitī
kaṯ ašavā — mazdā v^{ē}nghaṯ dr^{e}gvant^{e}m

„Tue mir kund, denn du bist ja der Wissende, o Ahura:
wird, bevor noch die Bestrafungen, die du erdacht hast,
eintreten, der Aša-Anhänger den Druggenossen überwinden?"
(Bartholomae.)

Zarathustra rechnet also mit der Möglichkeit eines Sieges der Ašawelt noch vor dem eigentlichen Endgericht, womit aber dieses zweifellos in eine fernere Zukunft verwiesen wird.

tā då spᵉntā — mainyū mazdā ahurā
āthrā vanghāu — vīdāitīm rānōibyā
ārmatōiš — dᵉbązanghā ašahyāčā
hā zī pourūš — išᵉntō vāurāitē

„Mögest du, o Mazdah Ahura, durch deinen heiligen Geist den beiden Parteien Zuteilung geben durch Feuer in deinem guten (Reich) mit Unterstützung von Ārmaiti und Aša; denn sie (Ārmaiti) will viele, die (sie) suchen zur (rechten) Wahl veranlassen."
(Übersetz. im Anschluß an Nyberg.)

Diese Stelle steht in einer gewissen Beziehung zu Ys 32,1—2. Hier ist die Rede davon, daß auf der einen Seite die 3 Stände des Stammes, auf der anderen die daēvas sich an Ahura Mazdāh wenden. Dieser aber entscheidet sich (das gleiche Verbum „var" wie Ys 47,6 für Ārmaiti, worunter Nyberg (Rel.d.a.I., S. 112) den Hirtenstamm als Kollektivpersönlichkeit, nämlich die Gemeinschaft derer, die eine gemäße, d. h. dem Willen der Gottheit entsprechende Gesinnung besitzen. Ursprünglich war Ārmaiti = ved. Aramati eine aus altarischer Zeit stammende Göttergestalt, nämlich eine alte Erdgöttin, die auch außerhalb des arischen Völkerkreises als Gattin des Himmelsgottes uns begegnet. Diese mythologische Vorstellung ist bei Zarathustra ausgeschaltet, aber er hat Ārmaiti in sein System der Amᵉša Spᵉntas aufgenommen. Nun ist es anscheinend schon vorzarathustrische altarische Entwicklung, daß diese Erdgöttin zugleich auch Symbol der besonderen Tugenden der die Erde Bebauenden, nämlich ihrer Hingabe an Gesetz und Ordnung wird. Ys 47,6 hat zukünftige Verhältnisse im Auge und spricht von einer Wahl, deren richtiger Vollzug von Ārmaiti befördert werden und im kommenden Reiche Ahura Mazdahs seine Belohnung finden soll. Mit dieser Verschiebung der zeitlichen Perspektiven des Schlußordals und dessen eigentlich eschatologischer Betrachtung hängt aber auch zusammen, daß sich der Geltungsbereich dieses erwarteten Ordales gewaltig erweitert haben muß. War es ursprünglich nur gedacht als Entscheidungsmittel zur Klärung der religiösen Streitfrage im Stamme Zarathustras, so muß es allmählich in der Gedankenwelt des Propheten zu einem wirklich allgemeinen Gericht, zu einer Abrechnung mit allem Bösen, zunächst im iranischen Volke, vielleicht darüber hinaus in der ganzen Menschheit geworden sein. Jetzt hat sich in vollem Umfange ein Gedanke entfaltet, der von Anfang an in der dualistischen Verkündigung Zarathustras grundgelegt war; denn dieser sieht in dem von ihm Ys 30,3 ff.

verkündigten Widerstreit des guten und des bösen Geistes und deren uranfänglicher entgegengesetzter Wahlentscheidung ein das ganze Weltergehen bestimmendes Prinzip, das jeden Menschen zwingt in diesen Kampf einzutreten, in endgültiger Entscheidung entweder dem Gottesfeinde zu widersagen oder sich auf die Seite des Bösen zu stellen; im Kampfe, in den der Prophet mit seinen Gegnern eingetreten ist, sieht er, wie schon oben gezeigt wurde, in seiner Umwelt die Auswirkung jenes Grundprinzipes vom Widerstreit der beiden Geister. Je mehr aber nun der Gesichtskreis des Propheten sich ausweitet, je größer durch den Gedanken an die künftige Mission der Kreis der Menschen wird, die durch die Verkündigung seiner Botschaft vor die Wahlentscheidung gestellt werden, desto gewaltiger mußte in der Gedankenwelt Zarathustras auch der Umfang des erwarteten Gottesgerichtes werden, das schließlich so zum wahren Weltgericht wird, dem alle Menschen unterworfen sind. Es ist nicht unmöglich, daß im Zusammenhang damit bei Zarathustra auch der Gedanke an eine *Auferstehung* der Toten sich bildet[51], wenn auch eine ausdrück-

[51] Auch L o m m e l (Rel. Zar., S. 232) kommt zu dem Schlusse, daß der Gedanke an die leibliche Auferstehung durchaus in der Logik des zarathustrischen Systems mit seiner Wertschätzung der guten Körperwelt liege, da ja die von Zarathustra erwartete herrliche Gestaltung der Erdenwelt keinen Sinn hätte, wenn sie nur wenigen Überlebenden zugute käme, nicht auch den früher Gestorbenen. L o m m e l betont auch mit Recht die Schwierigkeit, den im jüngeren Zoroastrismus klar bezeugten Auferstehungsgedanken als nachträglich eingefügt und irgendwo anders hergeholt aufzuzeigen. M.E. ist mehr noch als die erwartete zukünftige Verklärung der Erdenwelt der Gedanke an das kommende Feuergericht die Wurzel des Auferstehungs-Glaubens bei Zarathustra. Daß diesem Gericht die ganze Menschheit, die Lebenden, wie die schon früher Verstorbenen, ebenso unterworfen werden sollen, ist übrigens an der Stelle Ys 45,7 ziemlich deutlich bereits ausgesprochen: „Des Nutzen oder Schaden, darüber er verfügt, erfahren werden alle Lebenden und *die waren* und die sein werden. In Ewigkeit wird dann die Seele des Aša-Anhängers glücklich sein, immerdar aber die Qualen der Druggenossen (währen). Und das alles schafft Mazdah Ahura durch sein Reich." (Übersetzung von B a r t h o l o m a e.) Die von L o m m e l angeführte Stelle 30,7 ist zu schwierig, um daraus Sicheres für das Vorhandensein einer Auferstehungshoffnung bei Zarathustra entnehmen zu können. N y b e r g (ReRl.d.a.I., S. 310 f.) leugnet allerdings jede Voraussetzung für das Bestehen eines Auferstehungsglaubens bei Zarathustra, da hier die Vereinigung der Seele mit der himmlischen Welt in der Ekstase die Todesvorstellungen vollständig überwogen habe; doch ist es sehr zweifelhaft, ob das ekstatische Moment bei Zarathustra und in der Gatha-Gemeinde in dem Umfang, wie N y b e r g will, gegeben war; beachtenswerter ist sein Einwand, den er aus der zoroastrischen Bestattungssitte heraus erlebt. N y b e r g sieht mit Recht in der Erdbestattung bei ansässiger Bevölkerung die Voraussetzung für das Aufkommen eines Glaubens an

liche Bezeugung in den Gathas fehlt; denn das zukünftige Ordalgericht kann kein reines Seelengericht sein. Zu der Vorstellung, daß bei den Endereignissen alle Menschen einer Ordalprobe durch geschmolzenes Metall unterworfen werden sollen, gehört m.E. auch die, daß sie in leiblicher Gestalt dieser Prüfung sich unterziehen müssen. Wesendonk dürfte kaum recht haben, wenn er (a.a.O., S. 98) schreibt: „Ein wirkliches Feuer oder geschmolzenes Metall kommt bei Zarathustra schon deshalb nicht in Frage, weil es sich um die Prüfung unstofflicher Komponenten handelt, deren Schicksal nur allegorisch durch das Ordal bestimmt werden kann." Dafür, daß Zarathustra dieses eschatologische Feuerordal nur allegorisch aufgefaßt haben

die Auferstehung der Toten überhaupt; man müsse gesehen haben, wie der Tote in die Erde gelegt werde und Gelegenheit gehabt haben das Grab zu besuchen und bei ihm religiöse Zeremonien vorzunehmen, um überhaupt erst den Gedanken an eine Wiederbelebung der Toten ins Auge zu fassen.

Nun ist die heute noch bei den Parsen in Bombay geübte Bestattungsart des Zoroastrismus die Aussetzung der Toten, die dann von wilden Tieren zerrissen wurden. Nyberg nimmt an, daß dies bereits die Art war, wie die Gatha-Gemeinde mit ihren Toten verfuhr; doch ist es eine Frage, ob diese Bestattungsart wirklich schon hier Brauch war; direkte Hinweise dafür haben wir keine. Tatsache ist lediglich, daß manche Steppenvölker Zentral-Asiens auf diese Weise mit ihren Toten verfuhren. Strabo (XI,11,2) berichtet sogar, daß bei den Baktriern und Massageten Kranke und Greise noch lebend eigens zum Zwecke des Auffressens abgerichteten Hunden vorgeworfen wurden, höchstwahrscheinlich eine böswillige Erfindung des Autors bzw. seines Gewährsmannes. Es scheint mir sehr zweifelhaft, ob wir deswegen die abstoßende Sitte der Aussetzung der Toten auch für die Gatha-Gemeinde annehmen müssen. Die Indogermanen im allgemeinen haben, so lange wir sie kennen, ihre Toten mit einer dauernden Wohnung geehrt (Schrader, Reallexikon 1,102 ff.), wobei allerdings ein steter Kampf zwischen Erd- und Feuerbestattung bei ihnen zu beobachten ist. Diese beiden Bestattungsarten kennen auch die vedischer Inder, während die Iranier die Verbrennung der Toten abgelehnt haben. Die iranischen Skythen haben nach dem Berichte Herodots (IV,71,73) ihre Toten, sowohl Könige wie den gemeinen Mann, erdbestattet; ebenso haben die alten Perser nach dem Zeugnis Strabos ihre Toten, nachdem sie die Leiche mit Wachs überzogen hatten (zum Zwecke der Konservierung oder aus Scheu, sie mit dem heiligen Element der Erde in Verbindung zu bringen?), in der Erde bestattet; auch die altmedischen Kleinfürsten, die wohl schon Zoroastrier waren, scheinen erdbestattet worden zu sein (vgl. E. Herzfeld: Am Tor von Asien [1920], S. 14.) Nur die Magier haben nach Strabo ihre Toten den Vögeln zum Fraße ausgesetzt. Vielleicht ist durch diese erst diese Bestattungssitte im Zoroastrismus eingeführt worden. Für den Fryāna-Stamm, den Schauplatz der späteren Wirksamkeit Zarathustras, nimmt übrigens auch Nyberg Erdbestattung an. Den Auferstehungsglauben leitet er aus dem Fravaši-Kult der ältesten zoroastrischen Gemeinde ab, im Zusammenhang mit dem hier gegebenen Motiv von der Wiederkehr des Religionsstifters am Ende der Zeiten.

sollte, besitzen wir keine Anhaltspunkte; aller Wahrscheinlichkeit nach meinte er eine reale Feuerprobe, der alle Menschen, und zwar in leiblicher Gestalt, sich zu unterziehen hätten. Dieses von Zarathustra erwartete Weltgericht konnte aber nur dann seinen vollen Sinn erhalten, wenn ihm wirklich die ganze Menschheit, die Lebenden wie die Verstorbenen, unterworfen wurden; bezüglich der Letzteren ist dann die Auferstehung in einer irgendwie gedachten leiblichen Gestalt, in der sie der eschatologischen Ordalprobe unterzogen werden, eine notwendige Konsequenz des zarathustrischen Gerichtsgedankens.

Es ist aber doch zweifelhaft, ob sich im Zusammenhang mit dieser Erweiterung des Gerichtsgedankens bei Zarathustra die Funktion des als Ordalmittel gedachten glühenden Metalles allmählich bereits zu einer kosmischen Funktion gesteigert hat und sich so schon bei ihm Vorstellungen gebildet haben, die, wie Lommel annimmt, denen ähnlich sind, die uns in den mittelpersischen Schriften vom glühenden Metallstrom, der die ganze Erde erfaßt, begegnen; denn es muß daran festgehalten werden, daß bei Zarathustra immer der Gedanke des Ordales bestimmend bleibt; einen, zu einem allgemeinen Weltuntergang führenden Weltenbrand kennt er allem Anschein nach nicht. Der Gedanke an einen Weltuntergang liegt offenbar doch Zarathustra überhaupt fern. Seine Erwartungen gehen in anderer Richtung. Das ist einmal die durch das Schlußordal eintretende endgültige Scheidung der Ašaanhänger von den Druganhängern. Wie sich Zarathustra das Schicksal der letzteren denkt, ist in den Gathas nicht deutlich ausgesprochen. Wenn wir aber die kompromißlose Sprache Zarathustras im Kampfe mit seinen Gegnern betrachten und uns andrerseits jener oben angeführten, die Rechtsgrundsätze der altarischen Zeit widerspiegelnden Stelle aus der Chāndogya-Upaniṣad erinnern, wonach der im Ordal Unterlegene hingerichtet wurde, so gehen wir wohl nicht fehl in der Annahme, daß auch Zarathustra als Ergebnis des großen Schlußordals eine endgültige Vernichtung der Druganhänger überhaupt erwartet. Nirgends in den Gathas findet sich ein Hinweis auf eine durch das Feuerordal eintretende Läuterung der Druganhänger. Sind diese aber vernichtet, so ist auf der von allem Bösen gereinigten Erde ein Zustand erreicht, den Zarathustra mit dem Worte fraša[52]

[52] Die Bedeutung des Wortes *fraša* ist schon mehrmals Gegenstand eingehender Untersuchungen gewesen. Vgl. Lommel, Zeitschr. f. Indologie und Iranistik, I, (1922), S. 29 ff., Junker in der Zeitschrift: Wörter und Sachen, XII, (1929), S. 132 ff., Hertel, Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedas (Abhandl.

bezeichnet und dessen Herbeiführung er Ys 30,9 als das Ziel seines Wirkens hinstellt.

aṯčā tōi vaēm hyāmā yōi īm fᵉrašᵉm kᵉrᵉnaon ahūm

mögen wir diejenigen sein, die das Dasein fraša machen.

Nicht ein Weltende in einer Weltkatastrophe ist es also, was Zarathustra erwartet, sondern im Gegenteil eine allmähliche immer größer werdende Vollkommenheit des Weltzustandes, die sein Werk und dasjenige aller Ašaanhänger sein soll. Als beste Übersetzung für fraša hält Nyberg (Rel.d.a.I., S. 228) die durch „verklärt" im biblischen Sinne des Wortes. Auf der im Feuer des Ordalmetalles von den Druganhängern gereinigten Erde soll sich nach Zarathustras Erwartung das

---

der sächs. Akademie d. Wissensch. Band 40, S. 178 ff.); Herzfeld, Archäologische Mitteilungen aus Iran, Band III, (Berlin 1931), S. 1 ff.; Herzfeld, Altpersische Inschriften, Berlin 1938, S. 156 ff., Herzfeld hat aus der altpersischen Keilschriftliteratur sehr interessante Stellen beigebracht, die ein neues Licht auf die Bedeutung von fraša werfen. So konnte Herzfeld zeigen, daß im Altpersischen frašam oft in rein profanem Sinne von Bauten gebraucht wird, um eine vollkommene Eigenschaft an diesen zu kennzeichnen. Sehr bemerkenswert ist der Anfang der großen Inschrift von N Rb: 2, in der fraša in einer Bedeutung vorkommt, die manche Ähnlichkeit mit Vorstellungen aufweist, die in den Gathas sich mit diesem Worte verbinden.

baga vazṛka Ahuramazdā hya adā aita frašam tya vainatai hya šyātim martiyahyā hya gāthum utā ārvastam upari Dārayavahum xšāyathyam niyasaya

„Ein großer Gott ist Ahuramazda, der dieses frašam schuf, das sichtbar ist, der Frieden schuf dem Menschen, der Rang und Gewalt über Darius den König hat niederziehen lassen."

Hier folgen drei parallele Relativsätze aufeinander, deren erster das Ergebnis dessen ausspricht, was in den zwei folgenden als Tätigkeit Ahuramazdas ausgesagt wird. Ahuramazda hat Frieden auf der Welt geschaffen dadurch, daß er Darius zum Königtum berief. Damit ist aber das frašam auf der Welt verwirklicht worden; sie ist in gewissem Sinne verklärt und in einen vollkommenen Zustand übergeführt worden. Vgl. in diesem Zusammenhang die Inschrift Dar. Susa a, in der gemäß der von Herzfeld angenommenen Ergänzung der König sich selber als den, der das frašam bewirkt, bezeichnet.

vašna Ahuramazdāha adam ava akunavam tya a[dam būmyā visa] hyā frašam thandāyami

„durch den Willen Ahuramazdas tat ich dies, daß ich auf der ganzen Erde das frašam verwirklichte."

W. Brandenstein, Die neuen Achämenideninschriften, WZKM 1932, S. 7 ff. liest allerdings statt frašam frašta; er faßt dies als Part. Perf. P. von einem Verbalstamm auf, den er mit altindisch ašnoti „erreicht" zusammenstellt und übersetzt demgemäß: „durch das, was ich tat, bin ich jeglichem als einer sichtbar, der (vorwärts) ans Ziel gekommen ist."

vollkommene Reich des Himmels verwirklichen. Das ist dann die Erfüllung dessen, was Ys 34,3 als Vollendung der ganzen Erdenwelt im Reiche durch Vohu Manah (gaēthå vispå ā xšathrōi yā vohū thraoštā mananghā), 45,10 aber als das Zuteilwerden von Wohlfahrt und Unsterblichkeit im Reiche Ahura Mazdahs und von Kraft und Bestand in seinem Hause bezeichnet wird (xšathrōi hōi haurvātā am^{e}r^{e}tātā ahmāi stōi dąn t^{e}vīšī utayūitī). Als die Erschaffung einer idealen Welt bezeichnet dies mit anderen Worten Ys 43,16d—e

astvat aš^{e}m — hyāt uštānā aoǰōnghvat
x^{vē}ng. dar^{e}sōi — xšathrōi hyāt ārmaitiš
ašīm šyaothanāiš — vohū daidīt mananghā

„Möge Aša, kraftvoll durch die Lebensseele, stoffliche Gestalt annehmen, möge Ārmaiti im sonnenblickenden Machtbereich sein, möge sie durch Vohu Manah Glückslohn für die Taten geben."
(Nyberg.)

Hier ist nun auf einen weiteren wichtigen Gesichtspunkt bei der Beurteilung der eschatologischen Funktion des Feuers in der Gedankenwelt Zarathustras hinzuweisen. Der Gedanke an das kommende große eschatologische Feuerordal ist nämlich bei ihm nicht das einzige Moment, das sich bezüglich der eschatologischen Rolle des Feuers seiner Verkündigung entnehmen läßt. Bei näherem Zusehen zeigt sich nämlich, daß hier noch ein anderer Gedanke mitspielt; dieser ist die bei ihm gegebene nahe Verbindung, in der das Feuer mit dem Aša steht. Es ist sehr beachtlich, daß an der Gathastelle Ys 46,7,a—d ausdrücklich die Vervollkommnung der Welt als Ergebnis der Tätigkeit des Feuers bezeichnet wird.

k^{ē}m nā mazdā — mavaitē pāyūm dadāt
hyat mā dr^{e}gvå — dīdar^{e}šatā aēnanghē
any^{ē}m thwahmāt — āthrasčā mananghasčā
yayå šyaothanāiš — aš^{e}m thraoštā ahurā

„Wen, o Mazdah, wird man einem wie mir als Schützer geben, wenn der Druggenosse sich anschickt mich zu vergewaltigen, außer deinem Feuer und dem Geist, durch deren Taten das Aša vollkommen wird?"

Diese Stelle steht einerseits in Zusammenhang mit der oben erwähnten Gathastelle Ys 34,3, wo von einer Vollendung aller Wesen im Reiche gesprochen ward; wenn es Ys 46,7 heißt, daß durch das Feuer

und den Geist das Aša vollendet werden soll, so schreibt diese Aussage dem heiligen Element des Feuers die gleiche, einen vollkommenen Zustand der Welt herbeiführende Wirkung zu, die nach Ys 34,3 als das von Ahura Mazdah durch Vermittlung seines Genius Vohu Manah vollbrachte Werk erscheint. Hier liegt also an Stelle der Vorstellung vom Feuer als Ordalmittel ein anderer Gedanke vor, der ihm eine gewisse kosmische Funktion als *Mittel der Weltvervollkommnung* aber nicht der Weltzerstörung zuschreibt. Es steht diese Anschauung ihrerseits sicher wieder in Zusammenhang mit der auch bei Zarathustra wenigstens andeutungsweise sichtbar werdenden Verehrung des Feuers als eines heiligen Elementes überhaupt. Wie sich aus späteren deutlichen Zeugnissen ergibt, ist ebenso wie bei anderen indogermanischen Völkern auch bei den alten Persern das Feuer Gegenstand anbetender Verehrung gewesen.[53] Von den heiligen ewigen Feuern der Perser wissen auch die Griechen zu erzählen, die im Feuerkult den Hauptkult der Perser erblicken. Wir wissen aus anderen Zeugnissen, daß seit alters bei ihnen neben dem ewigen Feuer des Hauses es auch ewige Gau- und Stammesfeuer gab, von denen das Feuer des Königshauses besonderes Ansehen hatte. Starb in einem Hause jemand, so wurde in Iran das Feuer des Hauses, das sonst dauernd brennen mußte, gelöscht. Auch eine periodische Erneuerung des Herdfeuers scheint Brauch gewesen zu sein; es wurde zu einem größeren und mächtigeren Feuer gebracht, um sich zu reinigen und neue Kraft zu gewinnen.[54] Bei dieser Sachlage werden wir uns nicht wundern, wenn wir auch bei Zarathustra Äußerungen antreffen, die auf Verehrung

[53] Vgl. G. Wilke, die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung, Leipzig 1923, S. 117 ff.; v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, S. 43 ff.; O. Huth, Der Feuerkult der Germanen im ARW, Bd. 36, (1939), H. 1, S. 108 ff. Über den persischen Feuerkult vgl. K. Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum, Leipzig 1941, der die große Verbreitung der Feuerheiligtümer in Iran von der Zeit der Achämeniden bis zu der der Sassaniden aufzeigt; den Widerspruch zwischen dem Bericht Herodots (I, 131—132), wonach die Perser des 5. Jahrhunderts v. Chr. keine Götterbilder gekannt und weder Tempel noch Altäre errichtet hätten, und der Darius-Inschrift am Felsen von Bisutun, daß der König die von dem Magier Gaumata zerstörten Tempel wieder aufgebaut habe, löst Erdmann mit der Annahme von zwei verschiedenen Formen des Kultus zur Zeit der Achämeniden; die eine sei die des Volkes gewesen und habe in großen Umrissen dem von Herodot entworfenen Bilde entsprochen, die andere, als die Kultform des Herrscherhauses, sei durch feste Kultbauten gekennzeichnet.

[54] Vgl. auch die Ausführungen von E. Lehmann über den iranischen Feuerkult im Lehrbuch der Religionsgeschichte von Saussaye[4] (1925), Band 2, S. 235 f.

und Anbetung des heiligen Elementes des Feuers hindeuten.[55] So wenn es Ys 43,9 heißt, daß der Prophet, so lange er es kann, seinen Sinn auf die aša-geweihte Anbetung des Feuers Ahura Mazdahs richten will, womit nachdrücklich auf die richtige Art und Weise der Feueranbetung verwiesen wird; aber die eschatologische Funktion des Feuers weder als Ordalmittel noch als Werkzeug der Weltvervollkommnung steht hier nicht im Blickfeld der Betrachtung des Propheten. Wohl aber ist dies der Fall Ys 34,4 einer anderen Gathastelle, die zwar nicht ausdrücklich vom Feuer als Ordalmittel spricht, aber doch ihrem Inhalt nach den Gedanken daran anklingen läßt.

at tōi ātrᵉm ahurā — aoǰōnghvantᵉm ašā usᵉmahī
asīštᵉm ᵉmavantᵉm — stōi rapantē čithra.avanghᵉm
at mazdā daibišyantē — zastāištāiš dᵉrᵉštā.aēnanghᵉm

„Von Deinem Feuer, o Ahura, das seine Stärke durch Aša hat, das sehr schnell und angriffslustig ist, wünschen wir, daß es eine leuchtende Hilfe sei für den, der Dich unterstützt, aber für den, der Dir, o Mazdah, Feind ist, ein Offenbarer seiner Schuld gemäß der Macht Deiner Hand."

Dafür, daß diese Stelle eschatologisch aufzufassen ist, spricht der Zusammenhang mit der bereits angeführten vorhergehenden Strophe, die von einer Vollendung aller Wesen im Reiche redet. Diese Vollendung soll nach der Meinung Zarathustras offenbar neben dem Wirken Vohu Manahs Ergebnis der Tätigkeit des Feuers sein. Gerade diese Verehrung des Feuers in seiner kosmischen Funktion bei Zarathustra verbindet ihn auf das stärkste mit der arischen Vorzeit;

[55] In diesem Zusammenhang ist auch auf J. Hertel zu verweisen, der (Indoiranische Quellen und Forschungen, Leipzig 1924 ff.) eine sogenannte arische Feuerlehre glaubt feststellen zu können, wonach es Ansicht der alten Arier gewesen sei, daß das Feuer diese ganze Welt umgebe und durchdringe, in allen Lebewesen dasselbe Feuer, nämlich das Himmelsfeuer brenne und auch der Wille und Verstand des Menschen nur Auswirkungen des himmlischen Feuers seien; die zarathustrische Weltanschauung wäre nach ihm als Erbin altarischer Vorstellungen überhaupt nur als konsequente Feuerlehre zu deuten. Doch sind Hertels Aufstellungen trotz der durch Anführung mittelpersischer Belegstellen gebotenen Unterstützung von J. Tavadia (Middle Persian Evidence for the Avestan Conception of Fire in den Studia Indo-Iranica; Ehrengabe für W. Geiger (1931), S. 237 ff.) nicht ohne Widerspruch geblieben. Vor allem dürften seine Behauptungen über die Eschatologie des Awesta nicht haltbar sein. Nach ihm hätte der in den Gathas erwähnte flüssige Metallstrom die Aufgabe eine Verwandlung der Wesen in Feuer herbeizuführen, um sie für die Teilnahme an der kommenden Welt des Lichtes geeignet zu machen. In Wirklichkeit ist der maßgebende Gesichtspunkt bei Zarathustra die Ordalfunktion dieses Metallstromes.

denn auch in der vedischen Religion besteht eine enge Beziehung zwischen dem Feuer und der durch den Begriff ṛta ausgedrückten Ordnung der Welt.[56] Das Neue bei Zarathustra ist der eschatologische Gesichtspunkt und die Gedankenverbindung mit dem Schlußordal, unter der er die Verehrung des Feuers verkündet: Aber auch unter Berücksichtigung dieser Gedanken wird man daran festhalten müssen, daß Zarathustra einen Weltenbrand im biblischen Sinne des Wortes nicht kennt.

2. Die Aussagen des jungawestischen Schrifttums über das Gericht durch Feuer.

Wir haben uns nunmehr der Frage zuzuwenden, wie es mit der Überlieferung vom eschatologischen Feuerordal in der *nachzarathustrischen* Entwicklungsphase der altiranischen Religion steht. Im sog. Yasna haptanghati, der die Verhältnisse der unmittelbar auf Zarathustra folgenden Periode widerspiegelt, lesen wir an der Stelle Ys 36,2—4 von der Verehrung, die die Gemeinde dem heiligen Element des Feuers erweist. Bemerkenswert ist dabei, daß hierbei ebenfalls eine deutliche Gedankenverbindung zwischen der Anbetung des Feuers und dessen Funktion als eschatologisches Ordalmittel sichtbar wird. Die Stelle lautet (Übersetzung von Nyberg, R. d. a. I., S. 279): „Mit diesem v^{e}r^{e}z$^{\bar{e}}$na (= Kultgemeinde) deines Feuers nahen wir dir zuerst, o Mazdah Ahura, dir mit deinem wirksamsten Mainyu, der Schmerz für den ist, dem du Schmerz bereiten willst. Selber erfüllt von größter Verzückung, mögest du zu uns kommen zur Entscheidung (?), o Mazdah Ahuras Feuer; zu uns, (während wir) in der Verzückung des Verzücktesten und in der Anbetung des eifrigst Anbetenden (sind), mögest du zur größten der Krisen kommen. Als Feuer bist du Mazdah Ahuras Freude; als wirksamster Mainyu bist du seine Freude; mit dem flammendsten der Namen, die du hast, o Mazdah Ahuras Feuer, nahen wir dir. Dir nahen wir mit Vohu Manah, dir mit Vohu Aša, dir mit der guten čisti und Taten und Worten."

Nyberg deutet die Szene auf eine Kulthandlung für das Feuer, deren Besonderheit das stark eschatologische Gepräge ist, von dem sie

[56] Über die nahe Verbindung von Agni und ṛtá in der vedischen Literatur vgl. die Ausführungen von Geiger (Am.Sp. S. 187 ff.) und Lommel (Rel.Zar. 262 f.). Lommel vermutet, daß es sich bei der Beziehung Agnis zum ṛtá nicht um Übertragungen von Ausdrücken, die ursprünglich in der Adityareligion verwurzelt waren, handelt, sondern daß diese Ausdrücke von vorneherein Bestandteile des Agnikultes waren.

durchzogen wird. Die Gemeinde ist versammelt zur Anbetung des lodernden Feuers, aber ihre Gedanken gehen zu jenem Schlußordal, wo nach der Verkündigung ihres Meisters durch den Geist (Mainyu) und das Feuer (Ys 31,3) die Entscheidung fallen soll: Jedenfalls ist die Stelle ein Beweis, wie auch in der nachzarathustrischen Gemeinde die Überlieferung vom Feuerordal noch lebendig war. Was freilich das übrige jungawest. Schrifttum betrifft, so zeigt sich die auffallende Tatsache, daß der Strom des glühenden Metalls als Mittel des Schlußordales fast nie erwähnt wird. Weder die Yašts noch der Vidēvdat wissen etwas davon; besonders muß es auffallen, daß an der wohl eine alte zoroastrische Interpolation darstellenden Stelle Yt 19,89—96, die den Übergang des x^{v}ar^{e}nah auf den kommenden Saošyant Astvatereta schildert, zwar die sonstigen Motive der zarathustrischen Enderwartung, das Erscheinen des Saošyant, die Verklärung der Erdenwelt, die Auferstehung der Toten und die Überwindung der Welt der Drug, mit keinem Worte aber das eschatologische Feuerordal erwähnt werden. Auch im jüngeren Yasna, der zwar wohl die Verehrung des Feuers als solche bezeugt,[57] findet sich nur an wenigen Stellen (Sīh ročak 1,4; Visprat 20,1; V 18,7) eine Erwähnung der Prüfung durch das Feuer. (Ys 58,7 ist offenbar ein Zitat aus dem Yasna haptanghaiti). Gewiß ist diese Tatsache auffallend; doch wird man andererseits nicht übersehen dürfen, wie lückenhaft und fragmentarisch der Charakter des auf uns gekommenen Awesta ist, so daß man aus dem Schweigen der Überlieferung in diesem Punkte keine zu weitgehenden Schlüsse ziehen darf.

3. Das Gericht im Weltenbrand im mittelpersischen Schrifttum.

Bei der fragmentarischen Beschaffenheit des uns erhaltenen Awesta ist die Heranziehung der mittelpersischen Religionsschriften für die Kenntnis der weiteren Entwicklung der zarathustrischen Religion von entscheidender Bedeutung. Es handelt sich hier zwar um Schriften, die relativ spät, in der Sassanidenzeit und z. T. sogar noch später entstanden sind, die aber entweder wertvolle Inhaltsangaben verloren gegangener awestischer Texte bieten oder doch offensichtlich weitgehend altes Material überliefert haben. (Vgl. Nyberg, Rel. d. a. Iran, S. 17 f.) Einen Überblick über die hier in Frage kommenden

[57] Vgl. dazu v. Wesendonk (Weltbild. d. Ir. 221). Yasna 62 ist der Verehrung des Feuers „des Sohnes Ahuramazdahs" gewidmet.

Werke gibt E. W. West, Pahlavi Literature im Grdr. iran. Phil., I, 2, 1905, S. 75—129; L. H. Gray, ERE VIII, 1915, S. 104—106; dazu R. Mayer, Das mazdaistische Buchpehlevi, Regensburg 1955 (Privatdruck). Es handelt sich hier vor allem um folgende Werke: Der Bundeheš, ein groß angelegtes, zum Teil auf awestischen Traditionen beruhendes Werk über Kosmogenie und Eschatologie der zoroastrischen Religion. Es gibt davon zwei Rezensionen, eine kürzere indische (sog. Kleiner Bundeheš) und eine ausführlichere iranische (sog. Großer Bundeheš). Bisher ist nur der kleine Bundeheš vollständig, und zwar von E. W. West in den Sacred Books of the East übersetzt worden, während von dem viel wertvolleren Großen Bundeheš nur kleinere Abschnitte in verschiedenen Werken und Zeitschriften verstreut in Übersetzungen vorliegen. Welch altes Material der Bundeheš enthält, konnte Götze (Zeitschr. f. Indol. und Iranistik, II, 1923, S. 60 ff. und 167 ff.) dadurch zeigen, daß er nachwies, daß das sog. Mikrokosmoskapitel des Gr. Bund. bzw. seine Vorlage bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. v. Chr. vorhanden gewesen sein muß, da es in der Einleitung zur pseudohippokratischen Schrift: De hebdomadibus benutzt ist. Außer dem Bundeheš sind noch wichtig: Der Dīnkart, ein wie der Bund. aus dem 9. Jahrhundert stammendes Werk, eine große Sammlung von Nachrichten über die Lehren, Gebräuche und Geschichte des Zoroastrismus. Besonders wichtig sind von dem sonst textlich infolge seines eigenartigen Stiles sehr schwierigen Werk das 8. und 9. Buch mit wertvollen Inhaltsangaben über Teile des Awesta, die jetzt nicht mehr vorhanden sind. Ferner sind zu erwähnen das seinem Ursprung nach wahrscheinlich noch in die Sassanidenzeit hinaufreichende Ardā-Virāf Nāmeh, ein parsistisches Gegenstück zum Werk Dantes; das Žāmāsp-Nāmeh und das Bahman-Yašt, zwei Werke apokalyptischen Charakters, die Auskunft über die zukünftigen Schicksale des iranischen Volkes und seiner Religion geben wollen. Dazu kommen noch Schriften, die auf bestimmte Fragen über religiöse Gegenstände eine Antwort geben; hier sind zu nennen das sog. Dātistān-i-Dīnīk, ein Werk, welches die religiösen Anschauungen des Manuščihr, eines in Iran in der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. lebenden Oberpriesters der Parsen wiedergibt. Mit dem letzten Werk ist verbunden ein langes und wichtiges sog. Pahlavi Rivāyat mit 62 Kapiteln über verschiedene die zoroastrische Religion berührende Fragen. Nicht ohne Bedeutung sind auch die Briefe des Manuščihr, die, 881 geschrieben, sich hauptsächlich mit Ritualproblemen befassen,

die sog. Selections af Zātspram, deren Autor, ein Bruder des Manuščihr, sich hier mit verschiedenen kosmogonischen und kosmologischen Themen der zoroastrischen Religion auseinandersetzt. Ein besonders wertvolles Werk ist der sog. Menōkē Xrat („Geist der Weisheit"), eine Antwort auf 62 Fragen, die ebenfalls eine bunte Fülle von Themen berühren, die mit der mazdaistischen Religion in Zusammenhang stehen. Ferner sind noch zu erwähnen ein theologischer Traktat, genannt Gajasta Abalis, ein Bericht über eine religiöse Disputation zwischen einem Häretiker und einem Parsentheologen, die am Hofe des Kalifen al-Mamun (813—833) stattfand, das sog. Šāyast-nē šāyast („das, was recht ist und was nicht recht ist".), ein Traktat über die moralischen Vorschriften der parsistischen Religion, das sog. Pandnāmak-i-Zartušt, eine Lehrschrift der mazdaistischen Religion in katechismusartiger Form sowie ein großes apologetisches Werk, betitelt Škand-gumānīk-vičār, das in der Hauptsache mit dem Problem des Dualismus in der zoroastrischen Religion sich beschäftigt und in gleicher Weise gegen Mohammedaner, Juden, Christen und Manichäer polemisiert. Dieses mittelpersische theologische Schrifttum, das nicht nur für die Geschichte der Entwicklung des Zoroastrismus als solcher von hoher Bedeutung ist, sondern auch bei jeder Behandlung des Problems der Beziehungen des Spätjudentums mit dem Parsismus unbedingt herangezogen werden müßte, liegt bisher nur teilweise in einer gegen Ende des vorigen Jahrhunderts von dem englischen Gelehrten E. W. West für die große Reihe: Sacred Books of the East angefertigten Übersetzung vor, die aber, so verdienstvoll sie für ihre Zeit war, naturgemäß jetzt in vielen Punkten überholt ist und dem tatsächlichen Stande unseres Wissens vom Mitteliranischen nicht mehr gerecht wird. Es sind aber, wenn auch eine zusammenfassende Übersetzung der oben genannten Werke erst noch ein Wunschtraum bleibt, in der letzten Zeit in England zwei Werke erschienen, die längere zusammenhängende mittelpersische Texte in Transskription und Übersetzung bieten. Das ist einmal das schon erwähnte Werk von W. H. Bailey, Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books, Oxford 1943, ein Buch, das allerdings bereits in England vergriffen und in keiner westdeutschen Bibliothek vorhanden ist, sowie das unlängst erschienene Buch von R. C. Zaehner, Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955.

In allen diesen Schriften der Sassanidentheologen ist, wie schon gesagt, trotz ihrer relativ späten Entstehungszeit, die natürlich mit

der Aufnahme sekundärere Bestandteile rechnen läßt, doch manchmal zweifellos altes, unter Umständen bis in vorchristliche Zeit zurückgehendes Material enthalten und sie müssen bei der Frage, um die es in der vorliegenden Abhandlung geht, auf alle Fälle beigezogen werden.

Was nun die Gerichtsauffassung dieser Pehlevischriften betrifft, so haben wir auch hier die Anschauung von einem doppelten Gericht: Einem Gericht über die Einzelseele nach dem Tode des Menschen und dem großen universalen Weltgericht. Was das erstere betrifft (vgl. R. F. Gorvala, The immortal Soul: its Pre-existence, Persistence after Death and Transmigration im Spiegel Memorial Volume, Bombay 1908, S. 99 ff.; Jal P a v r y , the Zoroastrian Doctrine of a future Life, New York 1926; L o m m e l Rel. Zar. S. 185 ff.), so bringen die Pehlevischriften den Gathas und dem jungawestischen Schrifttum gegenüber nichts wesentlich Neues. Im Mittelpunkt der Gerichtsauffassung steht auch hier die Činvat-Brücke, auf der sich das Gericht über die Seele vollzieht, insofern die Seele des Frommen nach Überschreitung der Brücke in das Himmelreich eingehen darf, während die Seele des Frevlers von der Brücke stürzt und vom Schlund der Hölle aufgenommen wird. Daneben gibt es aber auch ein Mittelreich zwischen Himmel und Hölle, mittelpersisch Hamēstagān genannt, wo die hingelangen, bei denen weder Gutes noch Böses vorwaltet. Beachtenswert ist hier noch Folgendes. Eine ganze Reihe von Stellen aus der Pehleviliteratur schildert ausführlich die Strafen der Hölle. Nirgends ist die Rede davon, daß die Seelen der Frevler etwa durch Feuer bestraft würden, vielmehr erscheinen durchgehend als Strafmittel der Hölle die Finsternis, Kälte, Gestank, ekelhafte Nahrung und schädliche Tiere, welche die Verdammten benagen. Nur an der Stelle Men. Chr. 7,27 ist die Rede davon, daß es in der Hölle neben Stellen, wo eisige Kälte herrscht, auch solche gibt, deren Hitze der Feuersglut gleicht. Aber auch an dieser Stelle ist eigentlich nicht direkt vom Feuer als Strafmittel die Rede. Übrigens ist weder der Aufenthalt im Himmel noch derjenige in der Hölle nach den Anschauungen des mittelpersischen Schrifttums zeitlich unbefristet; beide hören auf, sobald die Endereignisse eintreten; deren Schilderung in der Mittelpersischen Literatur müssen wir uns jetzt zuwenden, da wir hier entscheidende Aufschlüsse über die Stellung des Weltenbrandes in der Zukunftserwartung der späteren Phase der persischen Religion gewinnen.

Eine Betrachtung der eschatologischen Anschauungen der mittel-

persischen Epoche, deren Hauptquelle für uns der Bundeheš darstellt[58] (Kap. 30 des Kl. Bund.), zeigt uns, daß hier die Endereignisse in den großen Zusammenhang einer Weltzeitalterlehre eingeordnet sind. Nach dieser vollzieht sich der Weltverlauf in 12 Millennien, die in 4 Perioden von je 3000 Jahren eingeteilt werden. Das erste Trimillenium ist die Periode, in der von Ahura Mazdah die geschaffenen Dinge hervorgebracht wurden, die aber zunächst in einem himmlischen, transzendenten Zustand verharren. Im zweiten Trimillenium erfährt die transzendente himmlische Schöpfung ihre Verkörperung in der materiellen Welt. Es ist die Zeit des paradiesischen Zustandes auf der Welt, auf der der Urmensch Gayomart und das Urrind leben. Zu Beginn dieser Periode erwacht zwar der Gegenspieler Ahura Mazdahs, Ahriman, aus seiner geistigen Trägheit und gewinnt Kenntnis von der Schöpfung Ahura Mazdahs. Er will sogar in die Lichtwelt eindringen, was ihm aber nicht gelingt. Er bringt zwar eine Gegenschöpfung hervor, Ahura Mazdah aber macht durch Aussprechen des Ahunavairya-Gebetes ihn und seine Schöpfung für die ganze Dauer der Periode ohnmächtig. Erst im dritten Millennium gelingt Ahriman der große Einbruch in die Welt der Schöpfung Ahura Mazdahs, wo er überall Tod und Verderben verbreitet. Auch der Urmensch Gayomart und das Urrind fallen ihm zum Opfer, doch entsteht aus dem Samen des sterbenden Gayomart das erste Menschenpaar, aus dem Samen des Urrindes das Vieh. Aber auf der Welt herrscht jetzt der Zustand des sterblichen mit dem Bösen vermischten Lebens. Das letzte Trimillenium bringt aber dann die entscheidenden Ereignisse. Es tritt Zarathustra auf und damit wird das Zeitalter der Stärkung der Religion und der Macht des Guten eingeleitet. Aber das Böse kämpft noch immer gegen die Welt des Guten an und am Ende des ersten Jahrtausends sucht ein gewaltiger Ansturm von Naturkatastrophen, Hungersnot und Krieg, Unglaube und Abfall von der Religion die Menschheit heim. Aber es erscheint der erste Heiland, Hošedar, aus dem Samen Zarathustras entsprossen. Der Glaube wird erneuert, die Feinde der Religion werden zurückgeworfen und ein Wandel aller Dinge zum Besseren eingeleitet. Aber auch das von ihm eingeleitete Jahrtausend erfährt durch die Angriffe Ahrimans und durch die Sün-

[58] Die eigentlichen Endereignisse sind enthalten im 30. Kapitel des Kleinen Bundeheš von dem Geldner im religionsgeschichtlichen Lesebuch, herausgegeben von A. Bertholet, H. 1 (Tübingen 1926) eine Übersetzung gegeben hat. Der hier nur wenig abweichende Originaltext des Großen Bundeheš ist auf S. 220, Z. 15 ff. in der Ausgabe von Anklesaria enthalten.

den der Menschheit eine fortdauernde Verschlechterung, so daß am Ende dieses Jahrtausends der zweite Heiland, Hošedar-mah erscheinen muß um wieder einen Wandel zum Guten zu bewirken. Aber gegen Ende seines Jahrtausends erheben sich die Mächte des Bösen noch einmal zu einem letzten gewaltigen Ansturm, bis schließlich der letzte Heiland, Astwat-ereta erscheint und den endgültigen Sieg der guten Mächte herbeiführt. Jetzt werden nämlich von ihm unter Assistenz einiger weiterer Helfer die Toten erweckt, ein Werk, das volle 57 Jahre in Anspruch nimmt, worauf eine große Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten einsetzt; die ersteren werden für drei Tage in den Himmel, die letzteren für den gleichen Zeitraum in die Hölle eingeschlossen. Himmelslust und Höllenstrafe finden so eine Steigerung insofern eben auch der Leib des Menschen an ihnen teilnimmt; dazu müssen besonders schwere Sünder in der Hölle Strafen in einem nie bisher erlebten Ausmaß erdulden. Nun wird durch ein wunderbares Ereignis, nämlich den Sturz der Schlange Gōčihr[59] vom Monde auf die Erde herab, dieser große Pein zugefügt. Dann verursachen der Feuergott und der Yazat Ērman (der Alte Airyaman der arischen Religion), daß die Metalle, welche in den Bergen und Hügeln sich befinden, flüssig werden; ein Strom von geschmolzenem Metall ergießt sich nun über die Erde hin und muß von allen Menschen durchschritten werden. Je nach ihrer seelischen Verfassung übt aber der Feuerstrom auf die Menschen eine verschiedene Wirkung aus; für die Frommen ist er wie ein Bad in warmer Milch, während die Gottlosen den ganzen Schmerz der furchtbaren Glut empfinden; aber dieser Feuerstrom wirkt auf sie läuternd, sie werden von allen anhaftenden Schlacken gereinigt und sind am Schlusse ebenso rein wie die Frommen selber. Damit ist aber die Funktion des glühenden Metallstromes noch nicht beendet. In dem jetzt entbrennenden Entscheidungskampf zwischen Ohrmuzd und Ahriman wird letzterer besiegt, die Teufel werden vernichtet und Ahriman selbst muß fliehen. Die böse Schlange, die wie Ahriman den Kampf überlebt hat, versteckt sich in der Hölle, aber der Strom des geschmolzenen Erzes ergießt sich auch dahin und brennt die Hölle aus.

[59] B. Geiger, Indo-Iranica: Kritische Bemerkungen zu E. Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran, in WZKM Bd. 40 (1933) S. 95 ff. hat auf Grund des Großen Bundeheš zuerst darauf hingewiesen, daß die bisherige Übersetzung der Stelle falsch war und der Weltenbrand nicht durch das Herabfallen von Gōčihr verursacht wird, sondern daß die oben genannten Gestalten das Metall in den Bergen zum Fließen bringen.

Zuletzt aber dringt der Feuerstrom bis in das letzte Versteck, wohin sich Ahriman geflüchtet hat. Nachdem so die ganze Schöpfung, auch der Bereich des Bösen vom Feuer durchglüht ist, ist die Welt frei geworden für die große Verklärung, die fraškart. Es entsteht eine übernatürliche Vollkommenheit des Leibes und der ganzen Körperwelt. Die Menschen haben keinen Hunger und Durst mehr, sie besitzen die Gestalt ewiger Jugend. Die ganze Natur wird umgestaltet, die Berge werden eingeebnet und sogar der Berggipfel, der die Činvat-Brücke getragen hat, verschwindet; denn die Brücke ist nicht mehr notwendig, kein Mensch braucht sie je noch nach seinem Tode zu überschreiten.

Der Bundeheš ist nicht die einzige mittelpersische Quelle, die über den Weltenbrand berichtet. Es gibt auch anderswo Aussagen darüber, wenn auch nicht so ausführlich und vollständig. So weiß auch Zatspram in einem eschatologischen Abschnitt darüber zu erzählen. (§ 49 ff., Text bei Zaehner, Zurvan S. 347 ff.) Zur Endzeit werden nach dieser Schilderung an vielen Orten der Erde sich Feuerquellen erheben, so daß die Wasser sinken und der Regen aufhört und die Pflanzen versengt werden. Ferner weiß auch das Žāmasp-Namēh (den Text siehe jetzt bei G. Messina, Libro Apocalittico Persiano Ayātkār i Žāmāspīk, Rom 1939) zu erzählen, daß nach dem Kommen des Sōšyans und der Auferstehung alle Berge der Erde entzündet werden und sich flüssiges Metall über die Erde ergießt; alle Menschen müssen es durchschreiten und werden dadurch geläutert. Außerdem berichtet Dātistan-i-Dīnik 32,12 von dem in der Endzeit auftretenden Strom geschmolzenen Metalles, der drei Tage lang von den Sündern durchschritten werden muß und ihre Reinigung bewirkt; vgl. auch in derselben Schrift die Stelle 37, 109 f. Einen eigentlichen Weltenbrand scheint allerdings diese Quelle nicht zu kennen. Nach dem Dīnkart Buch IX, 32,25 wäre die Vorstellung von dem Strom geschmolzenen Metalles, der sich über die Erde ergießt und eine verschiedene Wirkung auf Gerechte und Sünder ausübt, schon im verloren gegangenen Varstmansar-Nask des Awesta enthalten gewesen; ob damit aber schon eine eigentliche Weltenbrandschilderung verbunden war, wie sie uns im Bundeheš entgegentritt, läßt sich aus den knappen Angaben des Dīnkart nicht ersehen. Jedenfalls ist das, was der Bundeheš vom Weltenbrand sagt, die vollständigste und für die Anschauungen des Zoroastrismus darüber maßgebende Schilderung; wie alt sie ist, läßt sich im einzelnen mit den uns bisher zur Verfügung stehenden Mitteln nicht ergründen. Man wird aber wohl sagen können, daß ihre Ent-

stehungszeit eine geraume Zeit vor der Abfassung des Bundeheš selber liegt.

Ein Vergleich der im Bundeheš gegebenen Vorstellungen von der Rolle des Feuers beim Gericht mit den Anschauungen der Gathas zeigt die Übereinstimmungen, aber auch die Unterschiede. Übereinstimmend mit der Lehre der Gathas ist auch hier das Feuer bzw. der glühende Metallstrom als Ordalmittel gedacht, das auf die Menschen je nach ihrer seelischen Verfassung eine verschiedene Wirkung ausübt. Man vergleiche damit die oben angeführte Gathastelle Ys 34,4, die ebenfalls diese verschiedenartige Wirkung des Feuers zum Ausdruck gebracht hatte. Was das Durchschreiten des glühenden Metallstromes betrifft, durch das nach dem Bundeheš die Ordalprüfung vollzogen wird, so liegt hier wohl eine Übertragung von Vorstellungen vor, indem das, was ursprünglich zur Ausübung des Feuerordales gehörte, nämlich das Durchschreiten des entzündeten Feuers, jetzt vom glühenden Metallstrom ausgesagt wird, während ursprünglich das Ordal mittels des glühenden Metalls lediglich durch Berührung von Körperteilen mit demselben vollzogen wurde. Wenn es sich im Bundeheš um ein wirkliches allgemeines Weltgericht handelt mit der Erwartung einer Auferstehung von den Toten, so ist dieser Gedanke zwar noch nicht in voller Klarheit in den Gathas ausgesprochen, liegt jedoch, wie wir oben gesehen haben, in der logischen Entwicklung des zarathustrischen Gerichtsgedankens. Abweichend von der zarathustrischen Vorstellung ist aber hier der glühende Metallstrom für die Bösen ein Läuterungsfeuer, das sie ebenso rein macht, wie die Bösen selbst. Schließlich ist neu der Gedanke, daß dieser glühende Metallstrom jetzt zu einem die ganze Welt erfassenden Weltenbrand führt; gewiß ist es möglich, daß, wie oben dargelegt wurde, mit der Ausweitung der zarathustrischen Gerichtserwartung auch die Rolle des eschatologischen Ordalfeuers bzw. Ordalmetalles allmählich in der Richtung auf ein kosmisches Geschehen hin ausgeweitet wurde; aber eine eigentliche Vorstellung von einem Weltenbrand findet sich in den Gathas nirgends, während im Bundeheš der glühende Metallstrom nicht nur als Ordalmittel auftritt, sondern offenbar kosmische Veränderungen hervorruft, indem er Berge und Hügel einschmilzt und die Erde eben macht. Nun zeigt freilich die Darstellung des Bundeheš etwas sehr deutlich; wenn auch dieser einen Weltenbrand beinhaltet, so ist dieser doch nicht das, was wir im Sinne der Bibel unter Weltenbrand verstehen, nämlich eine universale Weltkatastrophe, die diesem Äon ein

Ende bereitet und so einen Weltenzustand schafft, der nur mehr durch eine vollständige Neuschöpfung Gottes überwunden werden kann. Denn die Funktion des im Bundeheš geschilderten Weltbrandes ist nicht Weltzerstörung, sondern im wesentlichen Reinigung der Welt von allem Widergöttlichen und somit Mithilfe zur Herbeiführung des Vollkommenheitszustandes der körperlichen Schöpfung, den wir als Ziel der zarathustrischen Enderwartung bereits kennengelernt hatten. Das gibt aber dem Weltenbrand eine besondere Stellung im Rahmen der Weltzeitalterlehre überhaupt, die in Iran eine bedeutsame Umformung erfahren hat. Es dürfte nämlich sicher sein, daß diese Lehre nicht genuin iranisch ist, sondern (vgl. W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, 1938, S. 167) im Zusammenhang steht mit einer im vorderen Orient seit ältesten Zeiten verbreiteten Lehre, nach der die Weltbewegung in sich ablösenden Äonen mit dem Rhythmus von Segenszeit durch Fluchzeit hindurch zu neuer Segenszeit verläuft. Diese Äonenlehre, wie sie zuerst von den Sumerern ausgebildet wurde, betrachtet das Weltjahr als die kosmische Entsprechung des kalendarischen Jahres mit seinen zwei Sonnenwendepunkten und seinem ewigen Wechsel von Werden und Vergehen in der Natur. Die ursprüngliche Zweiteilung des kosmischen Jahres ist dann später durch Einbeziehung der Äquinoktialpunkte zu einer Vierteilung erweitert worden. Diese Lehre von den 4 Weltzeitaltern hat vom Raume des vorderen Orients aus weit nach Westen wie nach Osten ausgestrahlt. In Griechenland steht im Zusammenhang mit ihr die von Hesiod vorgetragene nach 4 Metallen charakterisierte Weltzeitalterlehre, die mit einer fortschreitenden Verschlechterung des Weltzustandes rechnet, bis nach einer hier allerdings nicht mehr deutlich geschilderten Katastrophe ein neuer Äon beginnt. In Indien finden wir ebenfalls eine Lehre von 4 Weltzeitaltern (Yugas genannt), die allerdings in den Veden und Upaniṣaden noch fehlt und erst in den Purāṇas und im Mahābhārata auftritt. Auch hier steht am Beginn ein goldenes Zeitalter (das sogenannte Krita-yuga), das aber über zwei durch eine fortlaufende Abnahme des Rechts charakterisierte Zeitalter zum vierten, dem sogenannten Kali-yuga mit völliger Entartung der Menschheit und Hereinbrechen schrecklicher Plagen führt, bis schließlich nach dem Eintritt der Katastrophe durch Wiederkehr des goldenen Zeitalters der Kreislauf der Äonen aufs neue beginnt. Diese Vier-Äonenlehre hat offenbar frühzeitig ihren Weg nach Iran gefunden; wie sich aus der Inhaltsangabe des Dīnkart ergibt, hatte bereits der verloren ge-

gangene Sudkar-Nask des Awesta diese nach Metallen in abnehmender Wertskala charakterisierte Vier-Weltzeitalterlehre enthalten. Als sie aber in das zarathustrische System eingebaut wurde, mußte sie bedeutsame Umformungen erfahren; denn sie barg in sich zwei Grundgedanken, die in direktem Widerspruch mit dem echt zarathustrischen Religionssystem stehen. Denn einmal ist die Äonenlehre des alten Orients vom Gedanken der ewigen Wiederkehr des gleichen erfüllt, während die zarathustrische Eschatologie mit einem endgültigen Ziel und Abschluß des Weltgeschehens rechnet. Andrerseits widerstreitet der Gedanke einer allmählich immer mehr zunehmenden Weltverschlechterung, die ihren Abschluß in einer großen Weltkatastrophe findet, ebenfalls der Konzeption der zarathustrischen Religion, die im Gegenteil von der allmählichen Heraufführung des Vollkommenheitszustandes der Schöpfung durch die ethische Mitwirkung der Ašagläubigen redet und so nicht das Vergehen der Welt und einen neuen Kosmos, sondern Vollendung der körperlichen Welt durch Aufhebung des Ur-Dualismus von Gut und Böse erwartet. Diese Unvereinbarkeit der altorientalischen Äonenlehre mit den Grundgedanken der iranischen Eschatologie scheint dazu geführt zu haben, daß bei ihrer Einführung in das System des zarathustrischen Dualismus die ursprüngliche der altorientalischen Äonenlehre entsprechende Reihenfolge: Herrschaft Ohrmazds — Kampf beider — Herrschaft Ahrimans — Ewigkeit — dadurch geändert wurde, daß der zweite und der dritte Äon ihren Platz tauschten und so der durch Zarathustra inaugurierte Äon als Zeit des Kampfes zwischen Gut und Böse erscheint (vgl. Jos. Denner, Weltalter, Stände und Herrschaft in Iran, im ARW 34 [1937], S. 254 ff.). Daß dann dieser Kampf gegen Ende des Äons einen nochmaligen gewaltigen Ansturm aller widergöttlichen Mächte bringt, ist eine Anschauung, die letzten Endes doch wohl von außen her in die iranische Eschatologie eingedrungen ist. Jedenfalls bleibt auch hier die schon bei den Gathas getroffene Feststellung bestehen, daß der Gedanke an eine universale Weltkatastrophe mit einem vollständigen Vergehen der sichtbaren Welt und deren notwendigen totalen Neuschöpfung kein integrierender Bestandteil der iranischen Eschatologie auch in ihrer späteren Entwicklungsphase ist.

Söderblom (La vie future usw., S. 204) hat im Anschluß an V. Rydberg: Studier i germansk mytologi, die These vertreten, daß die Weltenbrandvorstellung der persischen Religion im Zusammenhang stehe mit einer altindogermanischen Lehre vom dereinstigen

Untergang der Welt durch Feuer. Die Weltvernichtung durch Feuer sei ein der arischen Rasse gemeinsamer Mythus, ja ihr Charakteristikum. Wir wollen nun im Folgenden prüfen, ob sich diese Behauptung aufrechterhalten läßt. Von vornherein wird festzustellen sein, daß wir nur dann berechtigt sind von einer altindogermanischen Weltenbrandvorstellung zu sprechen, wenn sich bei einer ganzen Reihe von indogermanischen Völkern unabhängig voneinander in wirklich alten Überlieferungen solche Anschauungen feststellen lassen.

Zunächst ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß wir auf der Erde eine ganze Anzahl von Völkern finden, darunter allerdings mehrfach solche, die dem indogermanischen Völkerstamm angehören, die alte Überlieferungen über einen Weltuntergang besessen haben. Das dürfte durch Erinnerung an gewaltige Naturkatastrophen, deren Zeuge die Menschheit wurde, verursacht sein (vgl. die Ausführungen von Bertholet in RGG² Bd. II, S. 320 f.). Eine solche Erwartung des kommenden Weltuntergangs kann natürlich religiös zunächst ganz indifferent sein. Es werden aber die meisten Völker nicht bei dieser bloß negativen Erwartung einer kommenden Weltkatastrophe stehen bleiben, sondern darüber hinaus in irgend einer Weise die Möglichkeit einer Wiedererstehung bzw. Verjüngung der Welt ins Auge gefaßt haben. So finden wir die Erwartung eines Weltuntergangs durch die verschiedenen Arten von Naturkatastrophen wie Erdbeben, Einsturz des Himmels, Herabfallen der Gestirne, Verfinsterung bzw. Verschwinden von Mond und Sonne. Einen Nachhall der Sintflutkatastrophe dürfen wir wohl in der weit verbreiteten (bei den Grönländern, den Küsten des nordeuropäischen Ozeans, Kelten, Griechen und Babyloniern) Erwartung einer großen Wasserkatastrophe sehen. Speziell den Traditionen der nordischen Menschheit, die Zeuge der Eiszeit wurde, scheinen die Erwartungen eines Weltuntergangs durch Nacht und Kälte anzugehören. Hierher gehört die Erwartung des Fimbulwinters der altnordischen Literatur. Aber auch das Awesta scheint solche Traditionen zu kennen, da die bekannte Erzählung von dem alles zerstörenden Winter und dem die Menschheit davor rettenden vara des Yima im 2. Kapitel des Vidēvdat doch wohl von Anfang an in einen eschatologischen Zusammenhang gehören. Uns beschäftigt aber jetzt die Frage nach den Überlieferungen der indogermanischen Völker über einen Weltuntergang durch Feuer.

Wenn wir uns zunächst den Stammverwandten der Iranier, den alten *Indern* zuwenden, so behauptet man, daß schon in deren ältesten

Zeugnissen, nämlich der vedischen Literatur, Spuren einer Weltenbrandvorstellung nachzuweisen seien. Man verweist hier zunächst auf die Rigvedastelle II,4,7, wo es von Agni heißt:

> (Agni), der sich ausbreitete, versengend die Erde, wie ein frei weidend Tier geht er ohne Hirten; der flammende Agni hat, indem er die Dickichte verbrannte, mit Schwärze verwüstend gleichsam die Erde gewürzt. (Übersetzung von Ludwig.)

Dazu kommt noch die ebenfalls von Agni handelnde Stelle aus dem Atharvaveda X,8,39:

> Als zwischen Himmel und Erde brennend das Feuer ging, durch Brand vernichtend alles, wobei des einen (Gottes) Frauen jenseits (des Feuers) standen, wo denn war damals Mātarisvan?
>
> (Übersetzung von Lindenau in Zeitschr. für Indol. u. Iran. III, S. 255.)

Bedeuten diese Stellen nun wirklich, daß die vedischen Inder schon die Vorstellung einer großen durch einen alles verzehrenden Brand herbeigeführten Weltkatastrophe gekannt haben? Das läßt sich m.E. keineswegs aus diesen wenigen Stellen der vedischen Literatur schließen. Daß die hier geschilderte Tätigkeit Agnis in keiner Weise eine Katastrophe, sondern im Gegenteil nach den Anschauungen der vedischen Inder eine wohltuende Wirkung ausübt, darauf führt das an der oben angeführten Rigvedastelle im letzten Versteil gebrauchte Verbum svad, das sonst vom Würzen der Speise gebraucht wird und jedenfalls in dem vorliegenden Zusammenhang andeutet, daß die von Agni erfaßte Erdfläche durch dessen Tun nicht nur nicht geschädigt, sondern im Gegenteil heilsam beeinflußt wurde. Diese Anschauung läßt sich bestätigen durch eine im Śatapathabrāhmaṇa I,4, I,10—18 erhaltene offenbar noch aus der Zeit der Einwanderung der Inder in Nordindien stammende Erzählung. Dort wird berichtet, daß ein gewisser Videgha den Agni Vaiśvanara im Munde trug. Der Purohita Gotama versucht durch Rezitation von Rigvedaversen den Agni zum Herausgehen aus dem Munde des Videgha zu veranlassen, was aber erst durch das Aussprechen eines Verses, der das Stichwort ghṛtasnu (Schmalzrückler) enthält, gelingt. Vom Flusse Sarasvati aus, an dem sich damals Videgha befand, eilt nun Agni nach Osten brennend über die Erde dahin, aber nur bis zum Flusse Sadanira. Über diesen Fluß pflegten, wie der Bericht weiter ausführt, die Brahmanen früher nicht überzusetzen, weil Agni nicht darüber hinweggebrannt hatte. Das

Land war, wie der Bericht abschließend bemerkt, ohne Acker und ziemlich sumpfig, weil es nicht schmackhaft gemacht worden war (an dieser Stelle erscheint wieder das Verbum svad) von Agni. Erst später haben, wie weiter ausgeführt wird, die Brahmanen das Land mit Opfern schmackhaft gemacht. Im Lichte dieser Stelle zeigt sich klar, daß eine Stelle wie RV 2,4,7, wo von einem Verbrennen der Erde durch Agni die Rede ist, keinen Weltenbrand im Sinne einer Katastrophe meint, sondern etwas wie eine Feuerweihe der Erde, die diese erst zum Kulturland für den Menschen geeignet macht. Es muß also dabei bleiben, daß die wirklich alten indischen Texte, die Veden, Brāhmaṇas und auch die Upaniṣaden nichts von einem Weltenbrand wissen, was sehr auffallend wäre unter der Annahme, daß diese Vorstellung Erbe aus der indogermanischen Zeit war. Man müßte doch denken, daß eine solch umstürzende Lehre irgend einen Widerhall in diesem Teile des altindischen Schrifttums finden würde. Tatsächlich finden wir bei den Indern Zeugnisse für eine Weltenbrandvorstellung erst in wesentlich späterer Zeit, nämlich im Mahābhārata und in den Purāṇas. Im ersteren wird im Zusammenhang der Vierweltzeitalterlehre Kap. 187, V. 67 ff. (Ausgabe Kalkutta 1896) ein Weltuntergang durch Feuer geschildert. 7 lodernde Sonnen erscheinen am Himmel und trocknen alle Wasser auf. Dann tritt, in seiner Wirkung durch starken Wind befördert, das sog. Saṃvartaka-Feuer auf und zerstört in einem Augenblick alle Dinge auf der Welt, ja ergreift sogar die himmlischen Wesen und Dämonen. In den Purāṇas erscheint der Weltenbrand meist im Zusammenhang mit dem Flutbericht (vgl. A. Hohenberger, Die indische Flutsage und das Matsyapurāṇa, Leipzig 1930). Dessen altindische Fassung begegnet uns das erste Mal im Śatapathabrāhmana I,8,1,1—10. Dort wird erzählt, daß dem Manu Waschwasser gebracht wird; wie er sich aber wäscht, gerät ein Fisch in seine Hände, der ihm verheißt, daß er ihn aus der Flut, die alle Wesen hinwegraffen werde, erretten wolle. Manu soll den Fisch, sobald er groß geworden ist, in das Meer hinabbringen. Dann soll Manu ein Schiff bauen und sobald die Flut höher steigt, dieses besteigen; der Fisch werde ihn dann erretten. Die Flut kommt wirklich, Manu begibt sich in das Schiff, der Fisch schwimmt hinzu und über dessen Horn wirft Manu vom Schiffe aus eine Schlinge. Das Schiff wird dann zum Nördlichen Gebirge gezogen; dort weist der Fisch Manu an, das Schiff an einen Baum zu binden und dann hinter dem fallenden Wasser her das Gebirge hinab zu steigen. Im Matsya-

purāṇa wird die gleiche Geschichte erzählt (1,11—2,20); 2,3 ff. findet sich aber eine Variante; der Fisch sagt nämlich dem Manu voraus, daß zuerst ein volles Jahrhundert lang Mangel an Regen herrschen werde. Dann würden die 7 unbarmherzigen Strahlen der Sonne durchglühte Kohlen regnen lassen; auch das unterseeische Feuer werde beim Schwinden des Zeitalters eine Veränderung erfahren, ferner das Giftfeuer, das der Hölle entströmt, ebenso das Feuer aus dem dritten Auge des Śiva. Brennend würden die drei Welten in Erschütterung geraten. Wenn die ganze Erde verbrannt und in Asche verwandelt sein werde, werde der Luftraum durch die Hitze ausgeglüht werden. Dann werde die Welt samt Göttern und Gestirnen untergehen. Dann aber folgt nach dem Bericht des Matsyapurāṇa die Flut, aus der allein Manu gerettet wird. Auch im Kṣemantra Daśāvatāracarita I,18—59 findet sich ein ähnlicher Bericht, der eine Feuerkatastrophe mit einer Flutkatastrophe verbindet. Ferner kennen auch das Bhaviṣyapurāṇa und die buddhistische Kosmogonie (vgl. H. Günther, Die buddhistische Kosmogonie in ZDMG 1944, S. 44 ff.) einen Weltenbrand; doch sind alle diese Zeugnisse relativ spät und reichen nicht aus, die These von der angeblich altindogermanischen Weltenbrandvorstellung von Indien her zu erhärten.

Nun zieht man aber zum Erweis dieser These auch die Überlieferungen der alten *Germanen* heran. Tatsächlich berichtet auch die altnordische Literatur, nämlich die Völuspa, im Zusammenhang mit dem dort geschilderten großen endzeitlichen Götterkampf etwas von einem Weltenbrand. Dort heißt es V. 56: „Die Sonne wird schwarz, die Erde sinkt ins Meer, vom Himmel verschwinden die klaren Sterne, Wildfeuer rast mit dem Lebensnährer (dem ausbrechenden Herdfeuer?), die hohe Flamme spielt bis zum Himmel empor." (Übersetzung von F. Ranke, Altnordisches Elementarbuch, Sammlung Göschen 1115, S. 109). Die Fortsetzung schildert dann, wie eine neu ergrünte Erde zum zweiten Male aus dem Meer emporsteigt (also auch hier die Brandkatastrophe mit der Flutkatastrophe verbunden!). In der jüngeren Gylfaginning steht ein analoger Bericht; nur geht hier der große Weltwinter dem Weltenbrand voraus. (Zum Folgenden vgl. Otto Paul, Exegetische Beiträge zum Awesta, III, zu Vidēvdāt 2, Studien über den Fimbulwinter und die Sintflut, Heidelberg 1939.) Auf S. 183 seiner Arbeit gibt Paul folgende Schilderung des Weltenbrandes nach der Gylfaginning: „Der Wolf verschlingt die Sonne, der andere Wolf den Mond. Die Sterne fallen herab, die Erde erbebt,

Bäume und Berge werden entwurzelt. Der Fenriswolf wird frei und die Midgardschlange kommt an die Oberfläche. Das aus den Nägeln der Toten erbaute Schiff Naglfar wird flott, und von dem Riesen Hrym gesteuert, fährt es durch die aufgewühlten Wogen. Aus Muspellsheim kommen Muspells Söhne herangeritten. Sie werden von Surtr angeführt. Auf der Ebene Vigridr, die hundert Meilen im Geviert groß ist, findet ein Treffen statt. Es kämpfen Loki, der auch frei geworden ist, und dem die Leute der Hel folgen, der Fenriswolf, die Midgardschlange, der Riese Hrym und Surt mit seinem Gefolge aus dem feurigen Muspellsheim gegen die Asen. Alle kommen um außer Surt, der Feuer über die Erde schleudert und damit die ganze Welt verbrennt." Weiters wird erzählt, daß eine neue Erde entsteht und ein neues Göttergeschlecht die Regierung ergreift. Zwei Menschen haben sogar den Weltenbrand überstanden; sie bevölkern nun die verjüngte Erde. Eine neue Sonne, die Tochter der alten, bestrahlt die wiedererstandene Erde.

Dazu kommt nun in der germanischen Literatur noch eine andere Überlieferung vom Weltenbrand, nämlich der im althochdeutschen Muspilli enthaltene eigenartige Bericht, der den Weltenbrand mit dem Auftreten des Elias in Verbindung bringt. Dort heißt es Z. 45 ff.

„Wenn des Elias Blut auf die Erde träuft,
so entbrennen die Berge, kein Baum bleibt
mehr auf der Erde stehen, die Wasser versiegen,
das Meer verzehrt sich, in Lohe verschwelt der Himmel,
der Mond fällt, der bewohnte Erdkreis brennt
kein Stein bleibt stehen. Dann fährt der Sühnetag ins Land;
er fährt heran um mit Feuer die Menschen heimzusuchen."

(Übersetzung von Will-Erich Peuckert, A.R.W.Band 32 [1935], Heft 1/2, S. 11.)

Die Frage, die sich nun erhebt, ist die: Sind diese Eschatologien und besonders die Vorstellung vom Weltenbrand genuin germanische Vorstellungen oder haben hier Einflüsse von anders woher ihre Wirkung ausgeübt? Bei der relativ späten Fixierung dieser germanischen Texte ist ja a priori ein solcher Einfluß anderweitiger Religionssysteme durchaus möglich; diese Möglichkeit wird sich zur Gewißheit steigern, wenn einerseits in diesen Eschatologien Gedanken sich finden, die aus germanischen Traditionen unerklärbar bleiben müssen, andrerseits sich wirkliche Parallelen dazu außerhalb des germanischen Religionskreises finden. Nun dürfte sicher sein, daß die Germanen seit alters

Überlieferungen von einem Weltuntergang besaßen, doch behauptet K. Schneider (Die Götter der Germanen, Tübingen 1938, S. 106) wahrscheinlich nicht mit Unrecht, daß die den Germanen konforme Art der Vorstellung vom Weltuntergang die vom Fimbulwinter sei, während er die vom Weltenbrand als eine vom Süden erborgte Vorstellung betrachtet. Als in Betracht kommende Quelle für diesen Ideenkreis der germanischen Eschatologien werden von der neueren Forschung ernsthaft iranische Einflüsse in Betracht gezogen (vgl. R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen, in den Studien zur vergleichenden Religionsgeschichte, Uppsala 1927, S. 11; W. E. Peuckert, Germanische Eschatologien im ARW Bd. 32, 1935, S. 1 ff.), die aber sowohl in der Edda wie im Muspilli sich mit biblisch christlichen Einflüssen vermischt haben können. Tatsächlich konnte Peuckert in seiner Arbeit über die germanischen Eschatologien zeigen, daß manche Gedanken der Völuspa überraschende Ähnlichkeit mit iranischen Vorstellungen haben. Vielleicht war schon in vorchristlicher Zeit durch Vermittlung skythischer Scharen, die über Schlesien in die Mark Brandenburg vorgestoßen waren, dieser iranische Gedanke vom allgemeinen Weltenbrand den Germanen bekannt geworden (Cornelius, Indogermanische Religionsgeschichte, S. 204). Bezüglich des in Muspilli enthaltenen Mythus von Elias, durch dessen Unterliegen der Weltenbrand ausbricht, lassen sich andrerseits sowohl bei den türkischen Völkern Südsibiriens als auch in Rußland, im südwestlichen Mazedonien, undeutlich auch bei den Rumänen, auffallende Parallelen aufzeigen. Alle diese Gebiete liegen aber, wie Peuckert ausführt, zur Zeit der Entstehung des Muspilli im Ausstrahlungsgebiet der manichäischen Mission. Nun hat auch der Manichäismus die Lehre vom Weltbrand besessen, die er wohl der iranischen Religion, der er so viele Elemente entnommen hat, entlehnt haben dürfte, aber vollständig in sein System eingebaut hat. Denn dieser eineinhalb Jahrtausende währende und ein tatsächliches Weltende herbeiführende Brand bedeutet im manichäischen System den Abschluß des großen Reinigungsprozesses der Welt und bewirkt, daß die materiellen und niederen seelischen Substanzen ihre Lichtteile abgeben und auf ewig in die Nichtigkeit der dunklen Materie versinken, während die gesamte Lichtwelt sich anfänglich in der obersten Sphäre sammelt. Im Zusammenhang mit den Gedanken des Muspilli glaubt Peuckert, daß auch dieses in Oberdeutschland entstandene Werk wesentlich von manichäischen Traditionen beeinflußt ist, die ihren Weg die Donau

aufwärts genommen haben. Es besteht also große Wahrscheinlichkeit, daß die Weltenbrandüberlieferungen der germanischen Literatur keine genuin germanischen Vorstellungen sind.

Neben den Indern und Germanen besitzen auch die alten *Griechen* Überlieferungen über einen Weltenbrand. Zunächst ist hier auf die bekannte Phaetonsage hinzuweisen; über ihre auffallende Berührung mit iranischen Anschauungen, die mit der Möglichkeit einer Entlehnung von dorther durchaus rechnen lassen, vgl. später! In Platos Timaios wird diese Erzählung vom Sohne des Sonnengottes, der den Wagen seines Vaters besteigt, aber des Lenkens unkundig, vom Wege abkommt und die ganze Erde verbrennt, dahin gedeutet, daß nach dem Verlauf gewisser langer Zeiträume in der Bewegung der die Erde umgebenden Himmelskörper eine Änderung vor sich gehe, die eine Vernichtung alles dessen, was sich auf Erden befinde, in einem ungeheuren Brande zur Folge haben werde. Dazu kommt bei den Griechen die Lehre Heraklits, von der man freilich nicht weiß, ob sie letzten Endes auf alte volkstümliche Überlieferungen zurückgeht oder vielleicht doch vom Orient her beeinflußt ist. Nach ihm, der der Vertreter eines naturphilosophischen Pantheismus ist, erlebt das Seiende wechselnde Zustände durch eine periodische Verschmelzung in einem Weltenbrand, einer Ekpyrosis, und eine Neugestaltung des Natur- und Geschichtsablaufes durch eine Diakosmosis. Von Heraklit ist aber wieder die Stoa abhängig, die eine periodische Ausdehnung des göttlichen Feuers über das ganze Universum und dessen Neugestaltung lehrt [60a]. Andrerseits stehen aber die Anschauungen der Stoiker mit einer Lehre der babylonischen Astraltheologie, die im dritten Jahrhundert v. Chr. Berossos den Griechen überlieferte und die uns Seneca erhalten hat, in Zusammenhang. Nach diesem wichtigen Zeugnis [61] war also bereits in vorchristlicher Zeit die babylonische Astraltheo-

---

[60a] Zur Weltenbrandlehre der Stoiker vgl. jetzt M. Pohlenz, Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948; bes. S. 79. Über Zweifel an der Berechtigung der Weltenbrandlehre aus den Kreisen der Stoiker selbst siehe S. 186 und 198!

[61] Die Stelle lautet (Nat. Quaest. III, 39): Berossus, qui Belum interpretatus est... adeo quidem affirmat, ut conflagrationi atque diluvio tempus assignet; arsura enim terrena contendit, quando omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus, in Cancrum convenerint ... inundationem futuram, cum eadem siderum turba in Capricornum convenerit. Über weitere einschlägige Stellen bei den Stoikern vgl. I. Chaine: Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la secunda Petri, in der Rev. bibl. 46 (1937), 207 ff.

logie zu der Anschauung einer universalen jeweils von astronomischen Gegebenheiten abhängigen Feuer- und Flutkatastrophe gelangt.

Auch die *keltischen Druiden* haben nach einem Bericht des Poseidonios (bei Strabo IV,4) von einem Untergang der Welt durch Feuer (und Wasser) geredet. Auch hier ist es sehr zweifelhaft, ob wirklich alte keltische Überlieferungen vorliegen oder ob nicht auch hier die Lehre der Stoiker oder sonstige auswärtige Einflüsse bereits wirksam gewesen sind.

Bezüglich der von O. Huth (Vesta, Untersuchungen zum indogermanischen Feuerkult = Beihefte zum ARW, H. 2, 1943, S. 148) geäußerten Vermutung, es habe bei den Indogermanen einen Kult-Mythus gegeben, der an das Wintersonnwende-Neujahrsfest sich anschließend das Feuer als Weltschöpfer und als Weltzerstörer betrachtete, ist zu bemerken, daß entscheidende Textaussagen dafür fehlen.

Zusammenfassend wird man sagen müssen, daß es keineswegs als sicher zu erweisen ist, daß bereits in indogermanischer Zeit der Glaube an einen Weltenbrand vorhanden gewesen sei und deswegen auch die Weltenbrandvorstellung im Bundeheš als ein Erbe aus indogermanischer Zeit betrachtet werden kann. Wenn man sie nicht aus den Ideen der Gathas vom eschatologischen Feuerordal und der Weltvollendung durch Feuer ableiten will, was tatsächlich gewissen Schwierigkeiten begegnet, könnte man an eine Beeinflussung von der babylonischen Astraltheologie her denken. Bemerkenswert ist nun, daß es im Iran außer der im Bundeheš niedergelegten Weltenbrandvorstellung noch andere Überlieferungen gegeben haben muß, die eine solche Weltkatastrophe durch Feuer an die Person des Gottes Mithra knüpfen. Es scheinen das vor allem die Anschauungen der sog. westlichen Magier gewesen zu sein (vgl. F. Cumont, La fin du monde selon les mages occidentaux, in der Revue de l'histoire des Religions t. CIII [1931], S. 29 ff.; E. Wüst, Über einige Probleme der Mithrasmysterien, ARW 1935, S. 211 ff.), d. h. nach Cumont der Mitglieder der mazdaistischen Kolonien, welche sich unter den Achämeniden im Westen Irans von Mesopotamien bis zum ägäischen Meere hin bildeten und auch noch unter dem Römerreich erhielten. Sie scheinen einerseits vom Awesta her beeinflußt zu sein, haben aber auch vieles von der babylonischen Astraltheologie her übernommen. Nun scheinen auch diese westlichen Magier von einem Weltenbrand gesprochen zu haben; denn der griechische Rheton Dion von Prusa (ca. 40—120 n. Chr.) überliefert uns in seiner 36. Rede einen „Magiergesang", der

den Weltverlauf unter dem Bilde eines von einem unsichtbaren Wagenlenkers geführten Viergespanns darstellt, wobei auch dieser Mythus in einen Weltenbrand ausmündet. Es ist möglich, daß dieser Magiergesang von Dion für den Gebrauch seiner griechischen Zuhörer etwas zurechtgemacht wurde; im wesentlichen sind es aber sicher echte Gedanken der westlichen Magier, die der griechische Redner wiedergibt. Der Wagenlenker war von Cumont früher auf den Gott Zorvan gedeutet worden, ist aber, wie Widengren (a.a.O., S. 131) ausführt, mit dem Gotte Mithra identisch, da nach den Aussagen des Awesta dieser bzw. der in naher Verbindung mit ihm stehende Gott Sraoša in einem mit vier Pferden bespannten Wagen dahinfährt (Yt 10,67—68; Ys 57,27—29), was auch der Magierhymnus erzählt. Eigenartig ist die Vorstellung vom Zustandekommen des großen Brandes. Lange Zeit eilen die vier Pferde, von denen das äußerste das Element des Feuers, die folgenden die Luft, das Wasser und die Erde verkörpern, ohne Störung dahin. Dann aber erhitzt der flammende Atem des äußersten Pferdes die übrigen, wodurch besonders das letzte, die Erde verkörpernde Pferd in Mitleidenschaft gezogen wird, dessen Mähne und ganze Zier versengt werden. Das bedeutet natürlich eine Feuerkatastrophe für die Erde, aber noch nicht den eigentlichen Weltenbrand. Eine ähnliche Katastrophe geht von dem dritten, das Wasser verkörpernde Pferd aus, was eine Überschwemmung der Erde bedeutet. Nach dem Bericht des Dion tritt aber dann eine weitere Änderung in der Bewegung des Viergespanns ein, indem sich alle vier Rosse ändern und gegenseitig die Gestalt vertauschen, alle dem Stärkeren, das Feuer verkörpernden unterliegen und in sein Wesen eingehen. Dies bedeutet in der Sprache des Mythus natürlich eine endgültige Feuerkatastrophe, d. h. einen Weltenbrand. Dieser Magiergesang mit seiner doppelten Feuerkatastrophe wird erst voll verständlich im Zusammenhang der eschatologischen Anschauungen der westlichen Magier, die nach Cumonts Darstellung (in seiner oben erwähnten Abhandlung in der Revue de l'histoire des Rel.) folgendes Gepräge tragen: Ebenso wie im Mikrokosmos die Wochentage von den sieben Planeten regiert werden, teilt sich auch das Leben der aus den vier Elementen zusammengesetzten Welt in sieben Chiliaden, von denen jede von einer Gestirnsgottheit beherrscht und nach dem Metall benannt wird, das zu diesem Stern in Beziehung gesetzt wurde. Nachdem mit dem Fortschreiten der Zeit eine immer größer werdende Degeneration einsetzt, kommt zum Schlusse nach schweren Kämpfen

das goldene Zeitalter der Sonne, das auf Befehl Ahura Mazdahs der Gott Mithras, bei den Griechen Apollo genannt, herbeiführt. Er wird auf einem flammenden Viergespann erscheinen und die Scharen des Ahriman werden in den Flammen umkommen. Dann werden die Toten auferstehen und zum Gericht kommen. Alle müssen einen feurigen aus der Tiefe aufbrechenden Strom durchschreiten; die Guten kommen unversehrt hindurch, die Schlechten aber werden im Feuer von ihren Sünden gereinigt. Mithra wird dann einen wunderbaren Stier schlachten und daraus einen Unsterblichkeitstrank bereiten, worauf ein goldenes Zeitalter anbricht. Aber nach dem Ablauf von tausend Jahren reißt sich der Geist des Bösen noch einmal von seinen Fesseln los und stürzt die Welt aufs neue in Heimsuchungen und Unglück. Aber Ahura Mazdah schickt seine Engel zum Kampfe gegen ihn aus, denen dann auch seine schließliche Vernichtung gelingt. Dabei geht freilich die Welt durch einen totalen Brand unter, aber aus der feurigen Masse geht eine vollendete Welt hervor, auf der die Gerechten ein Leben ewigen Glückes führen werden. Wie sich zeigt, hat diese Eschatologie manches mit der zarathustrischen gemeinsam, unterscheidet sich von ihr, abgesehen von der bedeutsamen Rolle, die Mithra darin spielt, freilich auch wesentlich dadurch, daß sie einen doppelten Brand annimmt, von dem der erste ein reines Prüfungsfeuer ohne kosmische Auswirkungen, das zweite dagegen einen wirklichen Weltenbrand, der nicht nur Weltreinigung, sondern Weltuntergang darstellt, beinhaltet.

Schließlich sei noch hingewiesen auf die von iranischen Traditionen wesentlich abhängige im ersten Jahrhundert vor oder nach Christus entstandene sog. Apokalypse des Hystaspes, deren Verfasser wohl ein hellenisierter Orientale war. Dieses Werk führt Justin Apol. 1,20,1 neben der Sibylle als Zeugnis für die Weltenbrandvorstellung an.

Die im Vorstehenden angeführten Zeugnisse zeigen uns, wie vielfältig auch außerhalb der Bibel in der Antike der Gedanke des Weltenbrandes verbreitet war und welch verschiedenartige Vorstellungen sich damit verbanden. Alle diese Traditionen auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, dürfte unzulässig sein; es scheint vielmehr, daß der Gedanke an einen Weltuntergang durch Feuer bei verschiedenen Völkern der Erde unabhängig voneinander entstanden ist. Doch sei noch einmal betont, daß diese Vorstellung, die infolge der neuen Erkenntnisse der Astrophysik eine seltsame Aktualität erfahren hat, an und für sich noch nicht mit religiösen Wertungen verbunden

zu sein braucht. Daß der Zoroastrismus sie zu seinem Bestandteil seiner Gerichtserwartung gemacht hat, wurde sicher hier wesentlich dadurch befördert, daß in dieser Religion durch die ererbte Vorstellung vom eschatologischen Feuerordal der Boden für die Aufnahme auch des Weltenbrandgedankens vorbereitet war, der allerdings in das zoroastrische System eingebaut und in diesem seine ganz bestimmte Stellung erhalten hat.

B. *Die Aussagen über den Weltenbrand in der israelitisch-jüdischen Religion.*

1. Der Gedanke des Feuergerichtes in der vorexilischen Zeit.

Bevor die Frage, ob schon in den vor dem Exil entstandenen Teilen des A. T. sich Aussagen über einen Weltenbrand finden, beantwortet werden kann, ist es nötig, zunächst an Hand eines Überblickes über den Gang der Gerichtserwartung in der vorexilischen Zeit der israelitischen Religion zu prüfen, ob hier überhaupt die Voraussetzungen für das Aufkommen einer solchen Vorstellung gegeben sind. Gerade der Gerichtsgedanke ist, wie schon eingangs der Arbeit dargelegt wurde, ein Grundzug, in dem die Religion Israels sich mit der Zarathustras nahe berührt. Freilich sind es in Israel wesentlich andere Voraussetzungen, aus denen heraus er entstanden ist, hier hat er nicht wie in der persischen Religion durch die Geistestätigkeit *eines* Mannes sein wesentliches Gepräge empfangen, sondern tritt uns zunächst als gemeinsame Zukunftserwartung des Volkes Israel entgegen, die dann freilich im Laufe der Entwicklung der atl. Religion, besonders durch das Eingreifen der Propheten, bedeutsame Wandlungen erfährt. Vor allem aber ist der Gerichtsgedanke in der Religion des A. T. nicht ausschließlich eschatologisch orientiert wie in der Religion Zarathustras. Schon die alten Überlieferungen Israels wissen zu berichten, wie der heilige Gott die Übertretung seines nicht nur für Israel sondern auch für die Völkerwelt geltenden Willens in strengen Strafgerichten ahndete. Die eschatologische Gerichtserwartung der atl. Religion aber steht zweifellos in unlösbarem Zusammenhang mit der seit alten Zeiten im Mittelpunkt der Zukunftserwartungen Israels stehenden Hoffnung auf ein Kommen und sichtbares Eingreifen Jahwes zu Gunsten seines Volkes. Denn mit dieser im Volke lebendigen Hoffnung,

für die man den sicher schon in vorprophetische Zeit zurückreichenden Terminus „jōm jahwe" geprägt hatte, muß, wie Dürr[62] überzeugend dargelegt hat, auch ein Moment einer Gerichtserwartung gegeben gewesen sein; denn wenn Jahwe kam, um seinem Volke zu helfen, dann mußte sein Kommen Unheil für die Israel umgebenden Heidenvölker bedeuten, die dem Volke Jahwes als Feinde gegenüberstanden und in seinen Augen das stärkste Hindernis darstellten für die Verwirklichung der ihm von Gott gestellten Aufgabe, Wegbereiter der vollen Gottesherrschaft auf Erden zu sein. Kannte aber nun diese altisraelitische Gerichtserwartung im wesentlichen nur ein Gerichtshandeln Jahwes an der Völkerwelt, so tritt mit dem Auftreten der klassischen Propheten seit Amos ein vollständiger Wandel in der Zukunftserwartung ein, indem durch ihn der Tag Jahwes zu einem Tag der Abrechnung mit dem sündigen Israel wird, ein Gedanke, der dann in der Folgezeit für die ganze vorexilische Prophetie maßgebend bleibt. Gewiß bedeutet das nicht, daß die Propheten jetzt mit ihrer Gerichtsansage die Heidenwelt aus dem Auge verloren hätten, im Gegenteil ist gerade die vorexilische Prophetie vom Gedanken durchdrungen, daß auch diese in ihrem Ungehorsam gegen den auch sie verpflichtenden göttlichen Willen dem Gericht verfallen ist (vgl. Am 1,3—2,16; Is 1,2; 10,5 ff.; 14,24—27; 18,1 ff.; 30,27—33; Mi 1,2 ff. Nh; Zeph 3,8 ff.; Jer 1,14 ff.; 25,15 ff.; 46 ff.).

Wogegen sich aber die großen vorexilischen Propheten leidenschaftlich wenden, das ist eben die in ihren Augen durch nichts gerechtfertigte Erwartung des Volkes, bei der kommenden Katastrophe verschont zu bleiben. Für sie steht oftmals Israel gerade im Mittelpunkt des Völkergerichtes und auch der Erwählungsglaube Israels kann nach ihnen in keiner Weise den Ernst der über ihm schwebenden Gerichtsdrohung mildern. Gewiß leugnen sie nicht, daß Jahwe Israel vor allen Völkern auserwählte, aber gerade darum ist die Schuld des sündigen Israel um so größer und um dieser Verschuldung willen wird es ein besonders hartes Gericht erwarten.

Nun zeigt aber eine Betrachtung der Gerichtsverkündigung der vorexilischen Prophetie eines deutlich: Der Umfang des von ihnen angesagten Vernichtungsgerichtes ist verhältnismäßig beschränkt und dieses betrifft im wesentlichen doch nur Israel selbst oder seine in der Gegenwart vorhandenen Feinde. So wendet sich das Gerichtswort des

[62] Vgl. dazu L. Dürr: Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925.

Amos nur gegen das Nordreich und seine Nachbarstaaten und auch bei Isaias sind es neben Gesamtisrael im allgemeinen nur bestimmte Völker, die vom Gerichte bedroht erscheinen, darunter freilich die Weltmacht Assur, die der Prophet als Repräsentanten der jahwefeindlichen Mächte vor das Gericht Gottes stellt. Kosmische Auswirkungen dieses Gottesgerichtes treten beim Propheten in keiner Weise hervor. Micha verkündet im allgemeinen nur ein allerdings unerbittliches Gericht gegen Nord- und Südreich. Nahum bedroht nur Assur, Jeremias kennt neben einem Eigenvolksgericht von verschiedenem Umfang ein allerdings viele Nationen bedrohendes Völkergericht. Daneben finden sich freilich bei den vorexilischen Propheten vereinzelt Aussagen, die anscheinend auf ein allgemeines Weltgericht von kosmisch universalem Ausmaß hinweisen, aber diese Stellen sind entweder ihrer Herkunft nach nicht unbestritten oder der Zusammenhang zeigt, daß im wesentlichen doch nur ein Gericht über das eigene Volk gemeint ist. So bei Isaias Kap. 2, wo trotz der allgemein lautenden Gerichtsdrohung gegen alles Hohe und Stolze in der Welt (V. 12) die Nennung von Libanon und Basan (V. 13) sowie der nur von Juda-Israel sprechende Zusammenhang deutlich den lokalen Charakter des Gerichtes erweist. Man könnte an Mi 1,2 ff. denken, wo alle Völker zu Zeugen eines unter kosmischen Katastrophen sich vollziehenden Gerichtes aufgerufen werden, das dann freilich nur an Samaria und Jerusalem sich auswirkt. Jer 4,23—26 wird zwar in seiner Vision des Propheten ein anscheinend den ganzen Kosmos in Mitleidenschaft ziehendes Gericht geschildert, doch ist weder die Herkunft von Jeremias noch der eschatologische Charakter der Stelle unbestritten. Auch bei den Aufzählungen Jer 25,15 ff. in der Ankündigung des Völkergerichtes sind wohl sekundäre Erweiterungen anzunehmen. Am meisten spricht für die Vorstellung von einem allgemeinen Weltgericht die Prophetie des Zephanja; denn seine Gerichtsansage bedroht nicht nur die Menschenwelt im ganzen, sondern auch die Tiere in Luft und Meer. Hier scheint allein unter allen vorexilischen Propheten der Gedanke an einen einheitlichen Gerichtsakt Jahwes vorzuliegen, während sonst in der vorexilischen Prophetie das zeitliche Verhältnis von Eigenvolksgericht und Völkergericht durchaus in der Schwebe bleibt und sich das Gerichtshandeln Jahwes offenbar in zeitlich auseinanderliegenden Akten entfaltet. Aber eine genauere Betrachtung der Prophetie des Zephanja zeigt doch, wie auch für diesen Propheten das Gericht an Juda im Vordergrund seines Denkens steht, wobei zudem dieses Eigenvolks-

gericht seiner Intensität nach nicht einmal den Grad erreicht, den die Verkündigung anderer vorexilischer, von einem direkten Vernichtungsgericht an ihrem Volke sprechender Propheten hat, sondern mehr als eine Art Läuterungsgericht aufgefaßt ist. Im allgemeinen wird man sagen müssen, daß für die Vorstellung eines allgemeinen Weltgerichtes sich in der vorexilischen Prophetie zwar bedeutsame Ansätze finden, die ja schon bei Amos mit seiner Verkündigung vom absolut sittlichen Wesen seines Gottes, der über die Grenze seines Volkes hinaus alles Widergöttliche vor die Schranken seines Gerichtes fordert, gegeben waren; doch ist in der vorexilischen Prophetie dieser Gedanke noch nicht zur vollen Entfaltung gelangt. Dies sollte erst einer späteren Entwicklungsstufe der atl. Religion vorbehalten sein.

Innerhalb der soeben in großen Zügen dargestellten Gerichtsauffassung der atl. Religion der vorexilischen Zeit spielt nun als *Mittel des Gerichtsvollzuges das Feuer*, sei es als Straf- oder Vernichtungsfeuer, sei es als Läuterungsfeuer, eine bedeutsame Rolle, mag es sich dabei um die Darstellung vergangener Strafgerichte Gottes oder um die Schilderung des für die Zukunft erwarteten Gerichtshandelns handeln. Gewiß ist das Feuer nicht das einzige Gerichtsmittel, das im A. T. in dieser Zeit uns begegnet. Wir finden daneben Bedrohung durch auswärtige Feinde und Kriegsnöte (Am 2,13 ff.; 5,3; Os 10,14; 11,6; Is 5,26 ff., 9,11 f.; 10,28 ff.; Jer 1,14; 4,1 ff.; 4,19 ff.; 5,15 ff.; 6,1 ff.; 8,1 ff.; 9,10; 10,22; Zeph 1,10.16; Hab 1,5.11), das Schwert (Am 4,10; 9,4; Os 14,1; Is 3,25; 31,8; Jer 12,12; 25,31), die Verbannung (Am 5,27; 6,7; 7,17; Is 5,13; Jer 6,11; 9,15; 13,17.19; 16,13; 17,4), Hunger und Durst (Am 4,6; 8,11 f.; Jer 5,12; 14,18), die Pest (Am 4,10; Jer 21,6; zur Dreizahl: Schwert—Hunger—Pest öfters vereint bei Jeremias (14,12; 15,2; 32,63; 42,17.22; 44,13 usw.), Heuschrecken (Am 4,9; 7,1—3; Joel 1 und 2), wilde Tiere (Am 9,4; Os 2,20; 5,14; 13,7 f.), die Dürre (Am 4,7; Jer 14), Kornbrand und Gilbe (Am 4,9), daneben auch Naturgewalten wie den Gewittersturm (Am 1,2; Is 29,2 ff.; 30,27.30), den Glutwind der Wüste (Am 1,2; Os 4,3; 13,14 f.; Is 2,12 ff.; 17,13 f.; 30,30; Jer 4,11; 13,24; 18,17; 23,19), das Erdbeben (Am 2,13; Is 2,10.19; Jer 4,24; 10,10). Aber es muß doch auffallen, wie konstant von den Anfängen der israelitischen Überlieferungen an immer wieder von einem Gerichte Gottes durch Feuer gesprochen wird.

Bei der Beurteilung dieser Tatsache muß nun von vorne herein ein Umstand in Betracht gezogen werden; es ist nämlich altisraelitischer

Glaube, daß sich die Gottheit unbeschadet ihrer Erhabenheit in der irdischen Welt, besonders in Naturgewalten, sichtbar offenbart. (Vgl. Eichrodt, Theol. d. A. T., II,1.) Dabei sind es in Israel gerade die furchterregenden Naturerscheinungen wie der Blitz, die Wetterwolke und der Sturm bzw. diese gemeinsam, wie sie in der Majestät der Gewittererscheinung auftreten, die als Manifestationen der Gottheit angesehen werden. Besonders die Beschreibung der Sinaioffenbarung (Ex 19,16 ff.; 20,18 f.) zeigt, in welch konkreter Weise man die in der Natur sich offenbarende Majestät des Gottes erlebte.

Von den Naturgewalten steht aber nun *Jahwe,* wie Eichrodt mit Recht betont, besonders *mit der Elementargewalt des Feuers in enger Verbindung,* und zwar nicht mit der stillen Flamme des häuslichen Herdes, sondern gerade Feuererscheinungen unheimlich schreckender Art wie Vulkanausbrüche, Erdfeuer und dergleichen gelten als Manifestationen der Gottheit. Diese enge Verbindung Jahwes mit der Elementargewalt des Feuers hat manche sogar dazu geführt, Jahwe als ursprünglichen Feuerdämon zu erklären. Das ist freilich, wie Eichrodt (a.a.O., S. 2) mit Nachdruck betont, ein Fehlschluß: „Nicht die Feuernatur eines ursprünglichen Dämons hat in der israelitischen Gottesvorstellung die Offenbarung der Gottheit im Feuer als ein zufälliges Akzidenz hineingebracht, sondern die Erfahrung der heiligen Unnahbarkeit und schreckenden Gewalt des Bundesgottes ließ im jäh hervorbrechenden und aller menschlichen Abwehr spottenden Element das eigentliche Symbol und sprechende Abbild des göttlichen Wesens erkennen." Dabei ist, wie Eichrodt weiter ausführt, als Verstärkung dieser Auffassung vom Gottesfeuer das visionäre Erlebnis in Rechnung zu stellen, zu dessen häufigsten Eindrücken eine blendende Licht- oder Feuererscheinung gehört. „Damit hat das Natursymbol seine bezwingende Bestätigung im persönlichen Leben gefunden und gab ein Bild von der Art des göttlichen Eingreifens in das menschliche Seelenleben. Dadurch wurde aber auch die Vorstellung von der Verbindung Jahwes mit dem Element des Feuers von der ursprünglichen Form des naturmythologischen Denkens hingeführt zum Verständnis einer überwiegend symbolhaften Bedeutung für das göttliche Eingreifen in Geschichte und Einzelschicksal." [63]

[63] Wenn auch von einem eigentlichen Feuerkult im Alt. Testament nicht die Rede sein kann, so zeigen doch manche alttestamentliche Berichte, daß das Feuer in gewissem Sinne als heiliges Element betrachtet wurde. Schon das täglich dargebrachte Brandopfer mußte nach dieser Richtung hin wirken. Nach Lv 6,5 war

In der Tat ist es eine ganze Reihe von atl. Stellen, sowohl in den geschichtlichen Büchern wie bei den Propheten, die uns diese Verbindung der Erscheinung Jahwes mit dem Naturphänomen des Feuers zeigen. Schon Gen 15,17 schildert eine Feuerepiphanie Jahwes, der als rauchender Ofen und als Feuerflamme dem Abraham sich zeigt. In einem brennenden Dornbusch erscheint Jahwe dem Moses Ex 3,2 ff., in einer nächtlichen Feuersäule zieht er vor seinem Volke her Ex 13,21, der Berg Sinai ist in Rauch gehüllt, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgefahren war, so daß von ihm ein Rauch aufsteigt wie von einem Schmelzofen Ex 19,18 (vgl. Dt 5,4 und 19 ff.). Nach Ri 13,20 fährt der Engel Jahwes in der Feuerflamme zum Himmel auf.

Besonders zeigen manche Stellen, die von einer Offenbarung der Kabod Jahwes sprechen, daß man diese als einen feurigen Strahlenkranz auffaßte, dessen Anblick der Mensch nicht ertragen kann Ex 24,15 ff.; in der Thronwagenvision Ez 1,4—2,2 wird 1,4 und 1,27 die Verbindung der Erscheinung Jahwes mit einer Feuererscheinung stark betont. Dazu kommt eine Reihe von Stellen, die von einem Verzehren des Opfers durch ein von Jahwe ausgehendes Feuer berichten, so Lev 9,24 (die ersten Opfer Arons), Ri 6,21 (das Opfer Gedeons wird von einem aus dem Felsen springenden Feuer verzehrt), 1 Kg 18,38 (das Opfer des Elias) und 2 Chr 7,1 (das Opfer Salomos anläßlich der Einweihung des Tempels).

---

geboten, daß das Feuer auf dem Altar nie erlöschen sollte; *2 Makk 1, 19—36* wird berichtet, daß bei der Wegführung ins Exil die Priester heimlich vom Feuer des Brandopferaltares etwas weggenommen und in der Höhlung einer trockenen Zisterne versteckt hätten; nach der Rückkehr aus dem Exil fand man in der Zisterne an Stelle des Feuers dickes Wasser, mit dem man das Opfer des Nehemias besprengte, das hierauf in Flammen aufging, wodurch neues heiliges Feuer entstand. Für die Betrachtung des Feuers als heiliges Element sprechen auch Stellen wie Ex 12,10; 29,14.24 und Lv 4,11, die die Verbrennung von Teilen, die beim Opfer übrig geblieben waren, durch Feuer anordneten, um sie vor einer etwaigen Profanierung zu behüten. Auch der ausdrückliche Befehl die Götzen der Kanaanäer durch Feuer zu vernichten (Dt 7,5.25; 12,3; 13,7; vgl. 2 Kg 23,4; Mi 1,7) ist wohl aus der Anschauung heraus zu verstehen, daß man diesem Element eine besondere, alles Sündhafte vertilgende Macht zuschrieb. Im Feuer sollen nach Is 3,4 der Soldatenstiefel und das blutbesprengte Gewand des Kriegers verbrannt werden, während nach Ez 39,9 f., die Israeliten in einem riesigen Feuerbrand die Waffen des geschlagenen Feindes verbrennen. Nm 31,22 wird geboten alle irgendwie verunreinigten Metalle durch Feuer zu reinigen. Eine Stelle wie Jos 7,15 zeigt, daß unter Umständen im alten Israel auch die Strafe des Feuertodes verhängt wurde, allerdings offenbar mit dem Hauptzweck, die durch schwere Verschuldigung entstandene Unreinheit zu beseitigen.

Bei dieser Sachlage ist es begreiflich, daß wir seit den Anfängen der israelitischen Überlieferung bis zum Exil an vielen Stellen von einem *durch Feuer vollzogenen Gottesgericht* hören. Schon die Bücher des Pentateuchs wissen darüber manches zu berichten. Über das sündige Sodoma und Gomorrha läßt der Herr Schwefel und Feuer vom Himmel herabregnen und zerstört diese Städte Gen 19,24 f. Nadab und Abihu, die ein ungehöriges Opfer dargebracht haben, werden zur Strafe von einem Feuer Gottes verzehrt Lev 10,2. Auch das über seine Mühsale und Beschwerden bei der Wüstenwanderung klagende Volk wird durch ein Feuer Gottes heimgesucht, das den äußersten Teil des Lagers verzehrt Nm 11,1; die gleiche Strafe trifft die 250 Männer, die unberechtigterweise das Räucheropfer vollzogen hatten Nm 16,35. An den Psalmstellen 78,21.63; 105,32; wird auf diese im Pentateuch berichteten Feuergerichte Gottes Bezug genommen; es handelt sich bei ihnen natürlich nur um Teilgerichte. Während die alte Überlieferung Israels von einer universalen Katasrophe durch eine Flut weiß, fehlt jede Aussage über ein Geschehen, das auch nur im entferntesten eine ähnliche Katastrophe durch Feuer andeuten würde. Immerhin ist aber bemerkenswert, in welch früher Zeit in der atl. Überlieferung der Gedanke an das Gericht Gottes durch Feuer bezeugt ist.[64]

Insbesondere aber sind es die atl. Propheten, die schon in vorexilischer Zeit bei der Ausmalung der *Theophanien* ihres zum Gerichte schreitenden Gottes ihn vielfach unter einer *Feuererscheinung* kommend darstellen. Diese Beschreibung der Theophanie Jahwes steht natürlich in einer gewissen Beziehung zu den Gegebenheiten der Sinaioffenbarung; hatten damals Rauch und Feuer, Erdbeben und Schall der Trompete die Offenbarung Jahwes auf seinem Berge begleitet, so sind es vielfach die gleichen Erscheinungen, unter denen sich bei den Propheten sein Kommen zum Gerichte ankündigt. Immer wieder steht es in einer engen Verbindung mit einer Feuererscheinung und zwar auch an Stellen, die sicher vorexilisch sind. So heißt es Is 29,5 f. von der Epiphanie Jahwes vor Jerusalem, der kommt, um

[64] Zu der Vorstellung vom Feuer, das vom Himmel fällt, besitzen wir eine bemerkenswerte akkadische Parallele. Die große Assubanipalinschrift aus dem Ištar-Tempel in Ninive (bei H e m p e l, Gott und Mensch im A. T., 1936, S. 11) zeigt, daß auch die akkadische Religion die Vorstellung von einem (allerdings nicht eschatologischen) Eingreifen der Gottheit vom Himmel her kennt. Dort heißt es von dem zum Kampfe gegen die Assyrer angetretenen König Dugdamme, daß Assur, Ninlil, Bel, Nabu und Ištar ihn straften: „auf ihr göttliches Wort hin fiel Feuer vom Himmel und verbrannte ihn, sein Heer, sein Lager."

die Stadt von ihren Bedrängern zu befreien, daß sie heimgesucht werden soll mit Donner und Erdbeben und lautem Schall, mit Sturm und Wetter und der Flamme verzehrenden Feuers. Ist hier die Feuerflamme nur Begleiterscheinung zu den anderen Naturphänomenen, unter denen sich Jahwes Erscheinen vollzieht, so handelt es sich um eine ausschließliche Feuerepiphanie an der Stelle Hab 3,1—19; es ist eine in Form eines Hymnus gehaltene visionäre Schilderung des Kampfes Jahwes gegen seine Feinde. V. 3 f. sieht die Epiphanie des Gottes unter einem leuchtenden, feurigen Glanze, der dem Propheten entgegenstrahlt. Auch Micha 1,3—6 enthält eine Gerichtsepiphanie Jahwes, der in unmittelbarem Eingreifen vom Himmel herabsteigend, sein Strafgericht an Samaria vollzieht. Hier wird zwar nicht direkt vom Kommen Jahwes unter einer Feuererscheinung gesprochen, aber die Wirkungen, die sein Kommen in der Natur auslöst, weisen doch in eine Richtung, die diesen Gedanken nahelegen muß; denn wenn hier von der Erscheinung Jahwes gesagt wird, daß die Berge unter ihm schmelzen wie Wachs vor dem Feuer, so zeigt das eben, daß an ein Kommen unter einer Feuererscheinung gedacht wird. Vgl. noch die Stelle Is 30,27 f., deren Echtheit wohl zu Unrecht bestritten wird; hier wird in einer grandiosen Schilderung des gleich einem verheerenden Gewitter mit sich auftürmenden Wolken, feurigen Blitzen und Wolkenbruch sich entladenden Gotteszornes Jahwes Erscheinen zur Vernichtung seiner Feinde gezeichnet; auch hier ist der Gedanke der Feuerepiphanie durch den Vergleich der Zunge mit einem verzehrenden Feuer lebendig. Etwas anders ist die Vorstellung an der Stelle Is 4,5, die für die Endzeit eine Offenbarung Jahwes als Wolke am Tage und als flackernder Feuerglanz bei Nacht in Aussicht stellt. Diese Offenbarung bedeutet nicht das Kommen Jahwes zum Gerichte, das nach 4,4 bereits vollzogen ist, sondern seine dauernde gnadenvolle Gegenwart an der heiligen Stätte, die nach Ex 13,21 gezeichnet ist. Die Echtheit der Stelle ist wegen des mangelnden Parallelismus und Rhytmus umstritten, jesaianische Herkunft aber, inhaltlich betrachtet, nicht unmöglich. (Vgl. den Kommentar von Fischer zur Stelle!) Auf alle Fälle wäre aber diese Stelle die einzige unter den vorexilischen Prophetenstellen, bei der eine Feuerepiphanie Jahwes nicht im Dienste des Gerichtsgedankens stehen würde.

Die vorexilische Prophetie weiß aber nicht nur von einer Feuerepiphanie Jahwes, an zahlreichen Stellen spricht sie auch von einem *durch Feuer zu vollziehenden kommenden Gerichte Jahwes.* Schwie-

rig ist es manchmal nur zu entscheiden, ob ihre Aussagen in *realem*, buchstäblichen Sinne gemeint sind, oder ob eine *bildliche* Ausdrucksweise vorliegt. Vor diese Schwierigkeit sieht sich die atl. Exegese auch sonst in den Schriften der Propheten oft gestellt; denn gerade diesen ist die Vorliebe, welche die orientalische Poesie für das Sinnbild hegt, in hohem Maße zu eigen. Für den Orientalen ist überhaupt das Sinnliche viel mehr als bei uns Gleichnis des Übersinnlichen und es ist oft schwierig zu unterscheiden, wie weit Symbol und Wirklichkeit gehen. Es gibt aber eine ganze Reihe von Prophetenstellen, die zweifellos in *realem Sinne von einem durch Feuer bewirkten Gerichte Jahwes reden.* So stellt Am 1,4.7.10.12.14; 2,2.5 mit der stereotyp wiederkehrenden Formel: „Und ich werde Feuer senden ... und es wird verzehren die Paläste", Jahwe selbst ein gegen die Völker und Juda ergehendes Strafgericht in Aussicht, das zunächst in der Eroberung und Einäscherung der Hauptstadt sich auswirkt, darüber hinaus aber Vernichtung der bedrohten Völker überhaupt bedeutet. Ebenso bedroht Os 8,14 die Palastbauten Israels und Judas, Jer 14,27 die Tore und Paläste Jerusalems und Jer 49,27 die Mauern von Damaskus, Nah 3,13 die Tore von Ninive mit dem Untergang durch Feuer. Vgl. auch die ihrer zeitlichen Herkunft nach allerdings umstrittene Stelle Jer. 51,58, wo als Abschluß des V 52 ff. in vollen Farben geschilderten völligen Zusammenbruchs Babels die Verbrennung seiner Tore angekündigt wird.

So spricht Jahwe der Heerscharen
die Mauern von Babel, dem weiten, werden zerstört bis zum Grund,
seine hohen Tore werden verbrannt,
Völker mühen sich um Nichts, Nationen plagen sich fürs Feuer.

Die letzten Worte, die sich auch Hab 2,13 finden und vielleicht einer gemeinsamen älteren Quelle entstammen, sind eine allgemeine Bemerkung über die Nichtigkeit und Vergänglichkeit der von den Heiden geschaffenen großen Werke; mögen sie sich noch so sehr plagen, letzten Endes fällt das, was sie geschaffen, doch dem Feuer anheim und geht auf in Rauch. Das Gottesgericht über Babel erscheint dem Propheten als besonders treffende Illustration zu dieser von ihm verkündeten Wahrheit.

Ein gewaltiges über das Assyrerheer ergehendes Feuergericht zeichnet Is 30,33; der Vers bildet den Abschluß der Perikope 30,33, von der V. 27 f. als Zeugnis für die Vorstellung vom Kommen Jahwes unter einer Feuererscheinung schon angeführt wurde. Nach V. 33 ist

eine Brandstätte errichtet, welcher der geschlagene Feind zur gänzlichen Vernichtung übergeben wird. Schon ist der Holzstoß errichtet und Jahwes Odem entzündet ihn gleich einem Schwefelstrom. An dieser Stelle scheint sich allerdings die reale mit der bildlichen Ausdrucksweise zu vermischen; erstere dürfte aber wohl die vorherrschende sein. Auch die Stelle Jer 48,45, nach der Feuer von Chesbon ausgeht und die Flüchtlinge Moabs, die dort Schutz zu finden glauben, verzehrt, meint wohl ein reales Feuergericht.

An allen bisher angeführten Stellen war das Feuer ein Vernichtungsfeuer gewesen, das den Untergang des von ihm Ergriffenen herbeiführt. Eine Auffassung des Feuers als eines Läuterungsfeuers läßt sich bei den real gemeinten Aussagen der vorexilischen Propheten nicht aufweisen. An und für sich muß man sich wundern, daß dieser Gedanke bei ihnen nicht zum Ausdruck kommt; denn die Vorstellung von der reinigenden Kraft des Feuers war dem alten Israel nicht unbekannt. Nm 31,21 sagt der Priester Eleazar zu den Männern des Heeres, die gekämpft hatten, es sei im Gesetz des Moses bestimmt, daß Gold und Silber, Erz und Eisen, Blei und Zinn und alles, was durch das Feuer gehen könne, mit Feuer gereinigt werden solle. Auch dem an verschiedenen anderen Stellen des A. T. (Lv 13,47 ff.; Dt 7,25; 12,3; Jos 7,15.25; 2 Kg 23,4.6.11.15) ausgesprochenen Gebote alles Unreine und Gottwidrige zu verbrennen, liegt doch letzten Endes der Gedanke an die reinigende und sühnende Kraft des Feuers zugrunde. Doch findet, wie gesagt, dieser Gedanke in den real gemeinten Aussagen der vorexilischen Propheten über das Feuergericht Gottes keinen Widerhall; wohl aber liegt diese Vorstellung ursprünglich dem Bilde vom Metallschmelzer zugrunde (vgl. später!).

Gesondert muß im vorliegenden Zusammenhang noch die Stelle Am 7,4 ff. betrachtet werden, die von manchen als angebliches Zeugnis für das Vorhandensein einer Weltenbrandvorstellung schon in vorexilischer Zeit angeführt wird. Es handelt sich um einen Visionsbericht. Der Text lautet:

> Folgendes ließ der Herr Jahwe mich sehen: Und siehe der
> Herr Jahwe rief „die Feuerflamme“ und sie fraß den
> großen Ozean und sie fraß das Feld. 5. Da
> sagte ich „Herr Jahwe laß doch ab!
> Wie kann Jakob bestehen, denn er ist klein.“ 6. Jahwe
> empfand Reue darüber. „Auch dieses soll nicht geschehen“,
> sprach der Herr Jahwe.

Diese Stelle steht im Zusammenhang der 5 Visionsberichte Am 7,1 bis 9.10. In geheimnivoller Weise erstehen vor dem geistigen Auge des von der Gewißheit des hereinbrechenden Gottesgerichtes erfüllten Propheten der Reihe nach die Vision vom Heuschreckenschwarm 7,1—3; vom Feuerbrand 7,4—6; von Jahwe mit dem Baulot in der Hand, der die Mauer (das Nordreich) auf Aufbau oder Abbruch prüft, 7,7—9; vom Erntekorb, der das Ende für Israel bedeutet 8,1—3 und von Jahwe als Rächer am Altare zu Bethel, der das Reichsheiligtum zum Zusammensturz bringt und die völlige, unentrinnbare Vernichtung des Volkes verkündigt; 9,1—4. Diese fünf Visionen stehen zueinander in dem Verhältnis, daß sie bezüglich der Unentrinnbarkeit und der Härte des nahenden Gerichtes eine fortlaufende Steigerung bringen. Bei den ersten beiden Visionen nimmt Jahwe auf Fürbitte des Propheten seine Gerichtsdrohung noch einmal zurück (4,3.6); bei den letzten drei Visionen lautet sie unwiderruflich. Auch bezüglich der angedrohten Strafe scheint eine deutlich wahrnehmbare Steigerung vorzuliegen. Sehen wir zunächst von der zweiten, der Feuervision ab, so droht die erste Vision der Arbeit des Bauern die Erfolglosigkeit durch das von den Heuschrecken ausgehende Kahlfressen der Felder an (7,2); die dritte Vision bedroht die Höhenheiligtümer des Nordreiches und das Könighaus (7,9); die vierte kündigt in deutlicher Steigerung dem ganzen Volke Israel den Untergang an (8,2 f.), was in der fünften Vision durch die Verneinung jeder Möglichkeit dem Verderben zu entrinnen in besonderer Schärfe wiederholt wird. Schon aus diesem Grunde ist es unwahrscheinlich, daß 7,4—5 von einem Weltenbrand im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede sein sollte, wenn auch nur in der Weise einer Erfassung der dem Propheten bekannten damaligen Welt durch Feuer, da eine solche Drohung als die schwerste von allen sicher den Abschluß der Visionen bilden würde. Manche Erklärer (z. B. J. Theis) nehmen 7,4—6 bildlich und sehen in dem Feuer ein Bild der großen Hitze, die zur Strafe von Jahwe gesandt, das Land ausdörrt; doch meint hier Amos sicher ein wirkliches Feuer, dessen Wirkungsbereich aber durchaus nicht in kosmischer Weite in einer Weltkatastrophe gesehen wird. Auf ein kosmisches Geschehen von gewissem Umfang weist höchstens die Aussage von 7,4 b hin, daß das Feuer die große Tiefe verzehrte; denn mit der Tiefe (t^{e}hōm) ist sicher das Meer gemeint, (vgl. den Schöpfungsbericht Gn 1,1—2.4a) auf das also zunächst Jahwe das Feuer losläßt. Aber mit dem folgenden „und sie verzehrte die Flur" (ḫēleq) verliert die Vision

sogleich ihre kosmische Weite (vgl. den Kommentar von Robinson zur Stelle!); denn ḫēleq, das von Haus aus eine Bezeichnung für den dem einzelnen Bauern durch das Los bestimmten Anteil am Landbesitz der Dorfgemeinde ist, deutet eben lediglich auf den Ackeranteil des kleinen Bauern im heiligen Lande hin, den Amos durch das Feuer bedroht sieht, gerade so wie 7,4 der Heuschreckenfraß sein Feld bedroht hatte. Es ist also keine Rede von einem Weltenbrand, sondern von einem Geschehen, das lediglich einen Teil des heiligen Landes in Mitleidenschaft zieht und zudem nur in visionärer Gestalt vor dem geistigen Auge des Propheten sich abspielt. [65]

Den soeben angeführten vorexilischen Prophetenstellen über ein in realem Sinne zu verstehendes Feuergericht Gottes tritt nun aber bei den gleichen Autoren eine ganze Reihe von Stellen zur Seite, die ebenfalls von einem Gottesgericht durch Feuer reden, die aber zweifellos zunächst *bildlich gemeint sind.* Dabei kann es sein, daß der Verfasser an ein Einschreiten Gottes zum Gerichte denkt und dieses unter einem vom Feuer hergenommenen Bilde zeichnet, ohne aber ein wirkliches Feuergericht anzunehmen; man kann das daraus schließen, daß an solchen Stellen manchmal der Zusammenhang zeigt, daß das Gericht eigentlich als durch andere, zweifellos in wörtlichem Sinne gemeinte Mittel (Schwert, Hunger, feindliche Einfälle u. a.) vollzogen gedacht wird. Daneben gibt es sicher freilich auch Stellen, die zwar in bildlicher Weise von einem Feuergericht reden, wo aber die Wahl dieses Bildes vom Autor eben deswegen getroffen wurde, weil der Gedanke an ein irgend wie durch Feuer sich vollziehendes Gerichtshandeln Jahwes ihm gemäß der altisraelitischen Überlieferung feststand, ohne daß er sich näher darüber aussprechen will, wie er sich konkret dieses Feuergericht denkt. Im einzelnen ist es hier natürlich sehr schwer zu beurteilen, wie weit bildliche und reale Auffassung in einander übergehen.

Zunächst ist hier einmal darauf hinzuweisen, daß uns wiederholt bei den vorexilischen Propheten Stellen begegnen, an denen ganz allgemein *das Feuer als Bild des göttlichen Zornes erscheint,* sowohl bei der Schilderung des in der Vergangenheit liegenden wie des in der Zukunft sich offenbarenden Gotteszornes. So enthält *Am 5,6* folgende Forderung und Drohung Jahwes an das Volk Israel:

---

[65] Vgl. den Kommentar von Sellin zur Stelle: „Nicht einen Weltenbrand sieht Amos, sondern nur Israels Land wird durch sengende Hitze verzehrt."

„Suchet Jahwe, auf daß ihr am Leben bleibt,
auf daß er nicht wie Feuer das Haus Josefs verbrenne
und es verzehrt und es ist niemand da, der löscht in Bethel."

Is 9,17 schildert die Bosheit des Volkes des Nordreiches unter dem Bilde eines Feuers, das zunächst Dornen und Disteln verzehrt, dann aber auf das Waldesdickicht überspringt, so daß mächtige Rauchwolken emporwirbeln. Aber dieses Bosheitsfeuer löst ein anderes Feuer aus, das Zornesfeuer Jahwes und so sieht der Prophet in einem großartigen Bilde, wie gleichsam die beiden Feuer zusammen das Volk verzehren. V 17c und noch mehr 18 und 19 aber nennen das eigentliche Verderben, an dem das Volk zugrunde geht: Es ist der Bürgerkrieg, der das Volk zerfleischt.

Zu vergleichen sind auch die Stellen Nah 1,6, Jer 4,4; 17,4, die ebenfalls im Feuer ein Sinnbild des göttlichen Gerichtszornes sehen.

Die Propheten haben es dann verstanden, dieses Bild vom Feuer für den Gerichtszorn Jahwes dadurch zu beleben, daß sie es mit den verschiedenartigsten mit der verzehrenden Kraft des Feuers in Zusammenhang stehenden Vorstellungen verbanden. So gibt es eine Reihe von Stellen, die das Gottesgericht unter dem *Bilde der durch Feuer verzehrten Dornen bzw. der Spreu* zeichnen. Es begegnet zuerst *Is 5,24*, wo ein doppeltes Bild vorliegt: So rasch wie die Stoppeln und dürres Gras in der Feuersglut aufgehen, werden die Frevler verschwinden, deren Familien in auf- und absteigender Linie unter dem Bilde der Wurzel und Blüten dargestellt werden. Auch die Stelle *Nah 1,10* weist eine gewisse Ähnlichkeit mit Is 5,24 auf; an diesem textlich schwierigen Vers soll von den Feinden Jahwes, den Assyrern offenbar gesagt werden, daß sie wie Gestrüpp von Dornen verflochten sind und vom Feuer völlig verzehrt werden wie dürre Stoppeln. Dornen, die ineinander verschlungen sind, werden, sobald sie einmal entzündet sind, restlos eine Beute des Feuers, das gleiche geschieht mit dürren Stoppeln. Ein eindrucksvolles Bild für den Untergang derer, die sich gegen den eifernden und rächenden Gott Jahwe (Nah 1,2a) erhoben haben. Ferner ist noch anzuführen *Jer 5,14*, wo an das die Warnungen des Propheten nicht beachtende Volk das Drohwort gerichtet wird, daß Jahwe seine Worte im Munde des Propheten zu Feuer und das Volk zu Holz, das vom Feuer verzehrt wird, machen werde.

In gewissem Zusammenhang mit den soeben besprochenen bildlichen Darstellungen des Gottesgerichtes steht auch das mehrfach bei

den Propheten als Gleichnis für das alles vernichtende Gerichtswalten Jahwes anzutreffende *Bild vom Waldbrand.* Es begegnet uns zuerst bei *Is 10,16 ff.*, wo in großartiger Weise die Vernichtung des als Hochwald dargestellten Assyrerheeres durch Jahwe selber vom Propheten verkündet wird[66]. Jahwe, der für Israel ein wohltätiges Licht bedeutet, wandelt sich für das unter dem Bilde von Disteln und Dornen dargestellte Assyrerheer[67] zu einer alles verzehrenden Flamme, und wie nach einem Waldbrand höchstens hie und da noch einsame Bäume aufragen, die leicht zu überschauen und zu zählen sind, so geht das Assyrerheer einer fast völligen Vernichtung entgegen. Das Bild vom Waldbrand begegnet dann noch *Jer 21,14* als Abschluß des wohl selbständigen Spruches 21,13 f. gegen den prahlerischen Hochmut des Königshauses und der Hauptstadt. Hier ist es also der Königspalast Jerusalems bzw. seine Bewohner, deren bevorstehendes Gericht der Prophet unter dem Bilde des Waldbrandes zeichnet, *Jer 22,7* ist es der von Jahwe selbst gesandte Feind, der im Königspalast haust gleichwie in einem Zedernwald, dessen schönste Bäume umgehauen werden, um sie dann zu verbrennen; hier liegt wie bei Jer 21,14 die Anwendung des Bildes besonders nahe, da ja ein Teil der mit Zedernholz reich ausgeschmückten Residenz geradezu den Namen Libanonwaldhaus (1 Kg 7,2—5) trug. Vielleicht sind hier auch die möglicherweise noch der vorexilischen Zeit zuzurechnenden Verse *Zach 11,1—3* einzureihen. Sie kündigen ein vom Propheten sehnlichst erwartetes Gottesgericht an, das V. 1 wieder unter dem Bilde eines Waldbrandes gezeigt wird, der gegen die als Libanonwald dargestellten feindlichen Mächte wütet[68]. Das Bild vom Walde wird auch in den Versen 2

[66] Is 9,17 ist zwar ebenfalls von einem Waldbrand die Rede, aber in einem anderen Zusammenhang; an dieser Stelle ist er ein Gleichnis für die immer weiter um sich greifende Bosheit des Volkes.

[67] Procksch dürfte kaum recht haben, wenn er die Verse 16—19 aus der Verbindung mit 5—15 lösen will und sie auf den Untergang Israels beziehen will, da auf das bewegliche gegen Jerusalem anrückende Assyrerheer das Bild vom Walde nicht passe. Das läken von V. 16 mit seiner Drohung gegen die „Wohlgenährten" d. h. wohl die kraftvollen Männer des Assyrerheeres weist doch deutlich zurück auf die vorhergehenden Verse 12—15, mit ihrer Zurückweisung der Großtuerei des Assyrerkönigs.

[68] Auch die Eichen Basans V. 2 und die Löwen V. 3 sind wohl Bilder der feindlichen Mächte und nicht der Stolzen und Mächtigen des Landes (Junker). Im einzelnen ist die Schilderung freilich so wenig konkret, daß man nur Vermutungen über den ungenannten Feind anstellen kann. F. Horst denkt an die Zeit vor oder kurz nach 721, die Feinde wären demnach in der Hauptsache die Assyrer.

und 3 beibehalten, doch scheint es, daß hier nicht an einen Waldbrand, sondern an eine Fällung des Waldes gedacht ist.

An den bisher besprochenen der Bildersprache der vorexilischen Propheten entnommenen Stellen hatte das Feuer als Straf- und Vernichtungsfeuer das Gottesgericht symbolisiert. Die Propheten kennen aber auch noch eine andere Auffassung des Feuers, indem sie dessen läuternde und reinigende Kraft in Betracht ziehen und so im Feuergericht Gottes keine bloße Vernichtung sondern ein Prüfungs- und Läuterungsverfahren sehen, das zur Scheidung der brauchbaren und unbrauchbaren Elemente im Volke dient. Der Gedanke an die läuternde Kraft des Feuers tritt uns, abgesehen von der Erzählung von der Reinigung der Lippen des Propheten Isaias durch die glühende Kohle (Is 6,6 f.) in den vorexilischen Propheten entgegen durch das von ihnen angewandte *Bild vom Metallschmelzer.* Es begegnet uns das erste Mal an der Stelle Is 1,24 ff.

24 „Darum spricht der Erhabene Jahwe Sebaoth, der Gewaltige Israels
Wehe, ich will mich letzten an meinen Gegnern und mich rächen an meinen Feinden.
25 und ich recke aus meine Hand gegen dich und ich schmelze aus „im Ofen" deine Schlacken und ich entferne all dein Blei
26 und ich gebe dir deine Richter wieder wie vordem und deine Ratsherren wie zu Anbeginn;
danach wirst du genannt werden Stadt der Gerechtigkeit, getreue Stadt."

V. 25 blickt zurück auf Vers 22. Dort hatte der Prophet von der sündigen, zur Dirne gewordenen (V. 21) Stadt Jerusalem gesagt: Dein Silber ist zu Schlacken geworden. Aber Vers 25 verkündet er, daß die Schlacken doch nicht das Wesen der Stadt ausmachen, daß das Blei nur ausgeschmolzen werden muß, gerade so wie der Metallscheider durch Schmelzen des verunreinigten Silbers in der Feuersglut das reine Metall wieder gewinnt. So wird Jerusalem, durch das Gericht Gottes geläutert und gereinigt, wenigstens mit seinem „Rest" würdig und fähig die große Wiederherstellung aller Dinge zu erleben, die Vers 26 ankündigt. Die jesaianische Herkunft der Perikope 1,21—31 dürfte wohl sicher sein. Auch die genuin israelitische Herkunft des Bildes vom Metallschmelzer steht außer Frage. Die Wurzel ṣāraph, aram. ṣ^{e}raph Ass. ṣurrupu ist gemein semitischer Kunstausdruck für Metallschmelzen und Jud. 17,4 beweist, daß der Silberschmied der altisrae-

litischen Kultur angehört (Procksch). Es ist nun sehr bezeichnend, daß beim nächsten der vorexilischen Propheten, der dieses Bild vom Metallschmelzen ebenfalls anwendet, es dadurch, daß von der Fruchtlosigkeit des Läuterungsprozesses gesprochen wird, einen ganz anderen Aspekt gewinnt. Nach Jer 6,27 ff. ist es der Prophet, der von Gott zum Prüfer bei seinem Volke bestellt ist. Aber, mag auch der Blasebalg noch so sehr schnauben, und man noch so lange schmelzen, der Erfolg bleibt aus, die Bösen lassen sich nicht aus dem Volke ausscheiden, woraus der Prophet die erschütternde Gewißheit gewinnt, daß Jahwe sein Volk verworfen hat, gerade so wie man verunreinigtes Silber, das nicht mehr geläutert werden kann, verwerfen muß. Die ebenfalls das Bild vom Metallschmelzen verwendende Stelle Jer 9,6 bezieht sich auf das göttliche Strafgericht. Auch hier tritt der Gedanke der Läuterung in den Hintergrund vor dem an die göttliche Strafgerechtigkeit, durch die alles Böse im Volke Israel vertilgt wird.

Im Folgenden sind noch einige Stellen aus den vorexilischen Prophetenschriften anzuführen, die in bildlicher Weise vom Feuer als dem Gerichtselement sprechen, aber außerhalb der bisher besprochenen Typen der Bildverwendung in dieser Hinsicht stehen. Hier ist zunächst einmal anzuführen Is 1,31 mit dem großartigen Bilde der Wahrheit, daß jeder an seinem Werke zugrunde geht, wenn er nicht Lebenswurzeln in Gott hat (Procksch).

„Und die Mächtigen sollen zu Werg und ihr Werk zu Funken werden
und brennen sollen beide zusammen und ist keiner, der löscht."

Die „Mächtigen" sind wohl die Frevler und Sünder Jerusalems (V. 28), die Jahwe untreu wurden und sich dem götzendienerischen Treiben unter den heiligen Bäumen ergeben haben (V. 29). Isaias vergleicht sie, die offenbar gerade den führenden Schichten des Volkes angehören, mit verwelkten Terebinthen (V. 30). In die vertrockneten Holzfasern des Baumes aber fällt gleich einem zündenden Funken das eigene Werk der Sünder, so daß eine gewaltige Feuerlohe entsteht, die das V. 28 angekündigte Gericht über die Sünder eindrucksvoll versinnbildet.

Bildlich ist auch zu verstehen Is 31,9. Dort heißt es von den Assyrern:

„Und sein Fels[69] wird vor Schrecken vergehen und seine Fürsten werden fahnenflüchtig werden

[69] Damit ist wohl der Assyrerkönig gemeint.

ist der Spruch Jahwes, der ein Feuer hat in Sion und einen Ofen hat in Jerusalem."

Vielfach werden die Worte vom Feuer und vom Ofen auf den Altar im Salomonischen Tempel bezogen, doch würde dafür das Wort tannur ein sehr seltsamer Ausdruck sein. Es ist also wahrscheinlich, daß die Stelle wie Js 30,33 das Gerichtsfeuer Jahwes im Auge hat, und daß hier wie dort unter dem Bild der Verbrennung an einer Feuerstätte das grausige Ende der Assyrer dargestellt ist.

War an den bisher im Zusammenhang mit den bildlich gemeinten Aussagen vom Feuergericht betrachteten Stellen die Bildlichkeit der Rede offenkundig gewesen, so liegt bei den für die vorliegende Untersuchung besonders bedeutungsvollen Stellen Zeph 1,18 und 3,8 das Problem gerade darin, ob sie bildlich oder real aufzufassen sind. Um über diese Frage Klarheit zu gewinnen, müssen wir diesen Stellen eine eingehendere Betrachtung widmen. Jahwes großer Tag, der nach 1,14 nahe bevorsteht, steht im Mittelpunkt der Verkündigung des Propheten Zephanja. Als Ursachen des hereinbrechenden Gottesgerichtes nennt der Prophet die durch das überwuchernde kanaanaische Wesen gefährdete Reinheit der Jahwereligion, die Lockerung der Vätersitte und der Väterreligion und der damit Hand in Hand gehende Verfall von Recht und Sitte und ein ungehemmtes Streben nach Gewinn bei den führenden Schichten. Daß diese Dinge Gottes Einschreiten zum Gericht wider sein eigenes Volk herbeiführen müssen, haben vor Zephanja auch die anderen Propheten verkündet, aber das Besondere an dem von Zephanja verkündeten Gericht ist, daß es als Geschehen von universellem Ausmaß auch die Umweltvölker, ja selbst die Natur erfaßt und damit über ein bloßes gegen Juda ergehendes Teilgericht hinausgeht. Es fragt sich nun, wie im Rahmen dieser Gerichtsverkündigung die Aussage von 1,18 und 3,8: „Denn im Feuer meines Zornes wird verzehrt die ganze Erde" zu verstehen ist[70]. Wäre sie wörtlich zu nehmen, wie das z. B. Gressmann (Ursprung der

[70] Die Abteilung des Textes wird natürlich von den verschiedenen Erklärern in verschiedener Weise vorgenommen; doch dürfte wahrscheinlich 2,1—3 noch zum Vorhergehenden zu ziehen sein und Israels Stellung im bevorstehenden Gericht betreffen. V. 1—2 wendet sich der Prophet an den Teil des Volkes, der auf Jahwes Mahnungen nicht hört und vom Propheten in ironischer Weise aufgefordert wird in seinem törichten Tun fortzufahren, denn allzulange werde es sowieso nicht mehr dazu Zeit haben (so deutet Junker diesen Vers; vgl. dazu die textkritische Anmerkung zu 2,1). Dagegen zeigt 1,3 mit seinem Wort an die Demütigen eine Möglichkeit auf, dem angedrohten Gerichte zu entgehen.

israelit.-jüd. Eschatologie, S. 43 f., der Messias, S. 114) und Bousset (Bousset-Gressmann, Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, S. 503) tun, so hätten wir an dieser Stelle zum ersten Mal im A.T. die Ankündigung eines im Dienste des Gottesgerichts stehenden allgemeinen Weltenbrandes. Aber es ist sehr fraglich, ob diese Worte wirklich buchstäblich in realem Sinne aufzufassen sind; daß man sie so im späteren Verlauf der atl. Religionsgeschichte aufgefaßt hat, ist möglich, beweist aber noch nicht, daß Zephanja selbst sie in diesem Sinne meinte. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht im Gegenteil dafür, daß auch hier wie an den oben angeführten zahlreichen Stellen aus den Propheten lediglich eine bildliche Ausdrucksweise für das Walten des göttlichen Gerichtszornes vorliegt, während das eigentliche Gericht nach 1,16 offenbar durch einen feindlichen Angriff sich vollzieht. Es kann eben kein Zweifel sein, daß das A.T. manchmal rein bildlich vom Gottesgericht als einem Feuergericht spricht, ohne daß dabei die Bildlichkeit der Rede sogleich zu erkennen wäre, während in Wirklichkeit ein durch ganz andere Gerichtsmittel vollzogenes Gottesgericht von den Autoren ins Auge gefaßt wird. Das läßt sich deutlich zeigen, wenn von einem vergangenen Gottesgericht die Rede ist. So zeichnet z. B. Is 42,25 das von Jahwe als Strafe über sein Volk verhängte Exil (V. 23 f.) unter dem Bilde einer gewaltigen sich über das Volk ergießenden Feuersglut; damit ist zu vergleichen Klgl 2,2—4, eine Stelle, die ebenfalls rein bildlich das durch die Ereignisse des Jahres 586 v. Chr. eingetretene Geschehen als ein Ausgießen des Zornesfeuers Jahwes schildert.

2. „Schonungslos vertilgte der Herr alle Auen Jakobs,
riß nieder in seinem Grimm die Festen der Tochter Juda,
warf zu Boden, entweihte das Reich und seine Fürsten

3. Hieb ab in Zornesglut jedes Horn Israels,
zog seine Rechte zurück vor dem Feind
und wütete in Jakob wie
flammende Lohe, die ringsum fraß“

Auch die Aussage von Klgl. 4,11, daß Jahwe in Zion ein Feuer anzündete, das ihre Grundfesten verzehrte, bezieht sich wie die ganze Perikope 4,1—12 auf das Schicksal Jerusalems im Jahre 586 überhaupt und meint nicht etwa bloß die Verbrennung des Tempels und der Häuser bei der Einnahme der Stadt durch die Babylonier (2 Kg 25,q). Besonders auffallend ist aber die Stelle Dt 32,22, die sich in-

haltlich nahe mit den Zephanja-Stellen berührt und die ebenfalls bildlich das als Strafe für den Undank Israels eingetretene Gottesgericht als Weltenbrand darstellt

„Mein Zornesfeuer ist entflammt,
es brennt bis in der Hölle Tiefen,
verzehrt das Land und sein Gewächs,
entzündet selbst der Berge Stützen."

Daß diese Stelle bildlich aufzufassen ist, zeigt klar der Zusammenhang. V 21a nennt den Grund des Zornes Jahwes; es ist die Verehrung der Götzen, deren sich Israel schuldig gemacht hat. Darum bestraft sie Gott durch ein fremdes Volk (V. 216). Wird so in diesem Vers das eigentliche Strafmittel Jahwes genannt, so ist sicher der Vers 22 (und wahrscheinlich auch die folgenden Verse 23—25) bildlich aufzufassen. Aber auch bezüglich der angeführten Zephanja-Stellen spricht für eine bildliche Auffassung der Umstand, daß nach 1,16 das Gericht sich offenbar durch einen feindlichen Angriff vollzieht. Und wenn sich auch letzten Endes der Gerichtstag bei Zephanja in einer gewaltigen Katastrophe auswirkt, so erwartet der Prophet doch offenbar kein völliges Vernichtungsgericht, wie dies ein Weltenbrand im eigentlichen Sinn des Wortes bedeuten müßte. Wie die Fortsetzung der Verkündigung vom Tage Jahwes 2,1—3 mit der Mahnrede über das rechte Verhalten zeigt, rechnet der Prophet damit, daß es eine Möglichkeit gibt aus dem furchtbaren Geschehen dieses Tages gerettet zu werden, nämlich die ernste Hinwendung zu Gott und die tätige Anerkennung seines Willens. So scheint dieses von Zephanja verkündete Gericht in der Schau des Propheten letzten Endes doch mehr als ein bloßes Vernichtungsgericht zu bedeuten, da es dazu dient das Böse in der Welt zu entfernen um einer neuen besseren Welt Raum zu schaffen; dieser Läuterungsgedanke kommt auch 3,9 mit dem an Is 6,5 anklingenden Worte von der Erschaffung reiner Lippen durch das Feuer Gottes nachdrucksvoll zur Darstellung. Man wird also in der Aussage vom Verzehren der ganzen Erde durch das Feuer des Zornes Gottes lediglich eine bildliche Ausdrucksweise für den im Gerichte sich auswirkenden Gotteszorn erblicken dürfen und auch die Zephanja-Stellen in die Reihe der vielen anderen in bildlicher Weise vom Feuergerichte Gottes redenden Prophetenstellen einzureihen haben. Das schließt freilich die Feststellung nicht aus, daß das Gericht als solches, verglichen mit dem, was die vorexilischen Propheten sonst

verkünden, tatsächlich als ein Geschehen von universalem Ausmaß sich darstellt.

Die soeben angeführten Belege aus den Prophetenschriften der Zeit vor dem Exile zeigen, einen wie großen Raum der Gedanke des Feuergerichtes bei ihnen annimmt. Sie beweisen aber auch, daß in der Mehrzahl der Fälle der Rahmen, in dem sich dieses erwartete Feuergericht abspielt, verhältnismäßig eng gezogen ist. So sind es bei den Stellen, die von einem Feuergericht in realem Sinne sprechen, in der Hauptsache doch nur einzelne Städte bzw. Völker, über die das Gericht ergeht. Als vom Feuergericht bedroht erscheinen hier Jerusalem (Am 2,5 [Echtheit der Stelle allerdings umstritten], Jer 17,27), die Palastbauten Israel und Iudas (Os 8,14), Damaskus (Am 1,4; Jer 49,27), Gaza (Am 1,7), Tyrus (Am 1,10), Theman (Am 1,12), Rabba (Am 1,14), Keriot (Am 2,2), die Flüchtlinge Moabs (Jer 48,45), Ninive bzw. die Assyrer (Is 30,33; Nah 3,13), Babel (Jer 51,58); ein erweiterter Horizont wird nur Am 7,4 ff. sichtbar, insofern hier das ganze hl. Land als Objekt eines Feuergerichtes erscheint. Aber auch bei den in bildlicher Weise von einem Feuergericht sprechenden Stellen ist überwiegend der Schauplatz des Gerichts beschränkt; es vollzieht sich an Jerusalem und seinen sündigen Bewohnern (Is 1,24 f.; 1,31; 5,24; Jer 5,14; 6,27; 9,6; 21,24), an den Assyrern (Is 10,16 ff.; 31,9; Nah 1,10), an Babel (Jer 51,25); nur die Zephanja-Stellen 1,18 und 3,8 sprechen in bildlicher Weise von einem Feuergericht über die ganze Erde. Eine direkte Ansage eines allgemeinen Weltenbrandes, der in gleicher Weise über Israel wie über die Völkerwelt erginge und beiden in einer allgemeinen Katastrophe den Untergang bereiten würde, findet sich in der vorexelischen Prophetie nirgends. Eine solche Vorstellung würde auch im Rahmen der vorexilischen Gerichtserwartung nur schwer denkbar sein, insofern diese, wie schon erwähnt, mit Ausnahme der Prophetie des Zephanja allem Anschein nach gar kein in einem einheitlichen Akte sich vollziehendes Gerichtshandeln Jahwes kennt. Gegen die Annahme einer allgemeinen Weltkatastrophe durch Feuer spricht aber auch die Betrachtung des Gerichtszieles, das bei den vorexilischen Propheten im allgemeinen als gegeben erscheint (vgl. Cossmann BZAW 29, S. 170 f.). Gewiß sprechen vor allem Amos und Micha von einem Vernichtungsgericht, das auch ihr eigenes Volk in seinem Bestand einer absoluten Bedrohung entgegenführt und auch Hosea, Isaias und Jeremias lassen beizeiten diesen Gedanken des absoluten Vernichtungsgerichtes anklingen; doch kennen die letzteren

Propheten daneben auch den Gedanken des Läuterungs- bzw. Auslesegerichtes, der eben die Vorstellung von einem absoluten Vernichtungsgericht ausschließt und wenigstens einem Teile der vom Gericht bedrohten die Hoffnung auf eine heilvolle Zukunft eröffnet. Selbst bei Zephanja, der sonst anscheinend am meisten den Gedanken eines Gerichtes in einer allgemeinen Weltkatastrophe vertritt, findet sich, wie die Schilderung der dem Gerichte folgenden Heilszeit 3,9—20 zeigt, die Anschauung, daß nicht nur bei seinem Volke sondern auch in der Heidenwelt es vom Gerichte Verschonte geben werde, womit auch hier dem kommenden Gottesgericht eine Wirkungsweise zugeschrieben wird, die eine absolute Weltvernichtung in einem allgemeinen Weltenbrande ausschließt.

2. Die Anschauungen der exilischen Periode.

In der Entwicklung der israelitischen Religion stellt die Zeit des Exiles einen bedeutungsvollen Wendepunkt dar. Die wichtigste Gegebenheit der durch das Exil eingeleiteten Entwicklung der atl. Religionsgeschichte ist zweifellos die jetzt immer mehr fortschreitende Transzendentalisierung der Gottesvorstellung; sie ist psychologisch durchaus von den geschichtlichen Erfahrungen Israels her erklärlich. Der selbstverständliche Glaube der älteren Zeit, daß Jahwe seinem Volke in der Bundeslade nahe und der Tempel zu Jerusalem das sichtbare Zeichen seiner Gegenwart war, auf das man bauen konnte, hatte durch die Ereignisse des Jahres 586 v. Chr. einen gewaltigen Stoß erlitten; denn mit dem Falle Jerusalems schien ja auch der Glaube an die Macht Jahwes selbst in Frage gestellt zu sein, insofern nach altorientalischer Auffassung die Niederlage eines Volkes auch die Schwäche und Unterlegenheit seines Gottes offenbaren mußte. Es war hier die Aufgabe der exilischen Prophetie den Glaubensmut ihres Volkes wieder zu heben und ihm durch die Niederungen des nationalen Zusammenbruchs den Weg in die Zukunft zu weisen. Da ist es psychologisch begreiflich, daß sie, um den Glauben und das Vertrauen ihres Volkes wieder zu heben, das Bild Jahwes so gewaltig und unnahbar als nur möglich zu entwerfen trachteten. Das mußte aber auch auf die Gerichtsauffassung einwirken, indem der gesteigerte Hinweis auf Jahwes strafende Gerechtigkeit dazu beitragen mußte, den Glauben an seine Macht zu stärken und das Gefühl des Abstandes von ihm zu erweitern. Freilich haben auch hier die geschichtlichen Ereignisse einen bedeutsamen Wandel in der Gerichtsauffassung, wenig-

stens so weit sie das Eigenvolksgericht betrifft, hervorgerufen, was sich besonders beim Propheten Ezechiel verfolgen läßt. Vor der endgültigen Katastrophe des Jahres 586 v. Chr. verkündet er mit starken Worten das unausbleibliche durch die schwere Schuld des Volkes verdiente Strafgericht an Iuda und Jerusalem, wobei als neuartiger Gesichtspunkt der Gedanke der persönlichen Verantwortlichkeit der Einzelseele auftritt und so ein individualistischer Gesichtspunkt in die Gerichtserwartung einzieht. Aber mit dem Eintritt der Katastrophe wird seine Prophetie für das Volk zur Heilsweissagung und auch da, wo wir sonst prophetische Zeugnisse für die Gerichtserwartung der exilischen Zeit antreffen (Is 40—55; 13 f.; 21,1—10), ist der Gedanke an das Eigenvolksgericht durchaus in den Hintergrund getreten, insofern eben durch die Heimsuchung des Exils Gottes Strafgericht an seinem Volke als vollzogen betrachtet wurde und diesem jetzt nur mehr eine heilvolle Zukunft beschieden sein konnte. Einen um so größeren Umfang aber nehmen die Aussagen über das Völkergericht in der exilischen Zeit ein, als dessen Begründung jetzt aber vielfach nicht die Verletzung von Gesetzen Jahwes eintritt, sondern das über sie verhängte Gericht stellt die Strafe dar für ein Unrecht, das am Volke Israel von ihnen begangen wurde. Was aber die Zahl der dem Gerichte unterworfenen Völker betrifft, so ist hier kein wesentlicher Unterschied zu der Zeit vor dem Exil festzustellen. Bei Ezechiel sind es Ammon, Moab, Edom, die Philister, Tyrus, Sidon und die Ägypter, bei Isaias 40—55 Ägypten, Kuš und Babel, bei Is 13 f. und 21,1—10 ebenfalls Babel, die dem Gerichte Gottes unterworfen werden. Aber es ist doch fraglich, ob man sich diese Völkergerichte als in einem einheitlichen großen Gerichtsakt vollzogen vorstellen soll. Dieser Gedanke liegt erst vor in der Ansage Ezechiels über das große Endgericht gegen alle gott- und israelfeindlichen Mächte, die sich um die Person des Gog vom Lande Magog geschart haben (K. 38 f.). Seine Vernichtung bedeutet den endgültigen Abschluß des Gerichtshandelns Jahwes, als dessen Ergebnis der Prophet die volle Durchsetzung der Gottesherrschaft erwartet.

Was nun die *Gerichtsmittel* betrifft, die uns bei der exilischen Prophetie begegnen, so zeigt sich auch hier wieder wie in der vorexilischen Zeit die beträchtliche Bedeutung, die dem Gedanken des Feuergerichtes zukommt. Auch hier sind die einschlägigen Aussagen teils real, teils bildlich zu verstehen. An real gemeinten Aussagen über ein Feuergericht Jahwes sind zunächst einige Stellen aus dem Ezechiel-

buche anzuführen. 10,2—8 treffen wir einen Visionsbericht an. Er schließt sich an an das von Ezechiel C 9 visionär geschaute durch Engel angerichtete Blutbad im Tempel und in der Stadt. Nicht genug damit: Ein Mann, der in Linnen gekleidet ist (der gleiche, der nach 9,2 ein Schreibzeug an seinen Hüften trägt und nach 9,4 den Auftrag erhalten hat, die Jahwetreuen mit einem Schutzzeichen auf der Stirne zu versehen) soll in dem Raume zwischen den Rädern des Gotteswagens unter den Cherubim, da wo nach 1,4 ein Feuer brennt, seine Hände mit glühenden Kohlen füllen und sie über der Stadt ausstreuen; V. 7 ist es ein Cherub, der die Hand nach dem Feuer ausstreckt und es in die Hände des Mannes mit dem linnernen Gewande gibt, der nach V 2 den Auftrag hat, die glühenden Kohlen über Jerusalem auszuschütten; die Folge muß natürlich sein, daß die Stadt in Flammen aufgeht, was allerdings der Text selber, der vielleicht nach V. 8 eine Lücke aufweist, nicht mehr berichtet. Jedenfalls bedeutet das Feuergericht, das hier Ezechiel in visionärer Schau über Jerusalem ergehen sieht, vollständige Vernichtung der Stadt, deren Schuld nach 9,9 überaus groß geworden war.

Ez. 23,25b sagt von Oholiba, der Personifikation des götzendienenden Jerusalem, das den Babyloniern und Assyrern zum Opfer fallen soll: „Sie werden deine Söhne und deine Töchter nehmen, und was übrig bleibt von dir, wird vom Feuer verzehrt werden." Ez. 30,14 und 16 kündigt den Städten Ägyptens das Gericht Jahwes in Form der Zerstörung durch Feuer an. Nach Ez. 38,22 will Jahwe Feuer und Schwefel über die zum Endkampf gegen Jerusalem angetretenen Scharen Gogs regnen lassen. Beachtlich ist die Aussage Ez. 39,6: „Und ich sende Feuer über Magog und die in Sicherheit lebenden Küstenbewohner, damit sie erkennen, daß ich Jahwe bin." Insofern nach diesem Vers das Gericht nicht nur über die nach 39,4 auf den Bergen Israels versammelten und dort dem Untergang im Kampfe verfallenen Scharen Gogs, sondern auch über die Länder, aus denen sie kommen, nämlich die Küstenländer am Schwarzen Meer, in der Gestalt eines Feuergerichts ergehen soll, wodurch der Schauplatz dieses erwarteten Feuergerichtes, verglichen mit den sonstigen Aussagen der Propheten, wesentlich erweitert erscheint.

Zahlreicher als die real gemeinten Aussagen über ein Feuergericht begegnen uns in der exilischen Prophetie solche, die in *bildlicher* Weise davon sprechen. Auch hier lassen sich eine Reihe von Beispielen bei Ezechiel anführen. So sagt der Prophet 21,36 im Drohwort gegen die

Ammoniter, daß Jahwe sie mit dem Feuer seines Grimmes anschnauben wolle. Bei der im folgenden Verse sich findenden Drohung, daß sie dem Feuer zum Fraße werden sollten, läßt sich nicht sicher ausmachen, ob sie bildlich oder real gemeint ist. Ez 15,1 ff. schildert in einer ausführlichen Allegorie unter dem Bilde des vom Feuer verbrannten Rebholzes das Schicksal der Bewohner Jerusalems. In seinem Klagelied über Judas Fürsten im Kap 19 seines Buches nimmt Ezechiel dieses Bild vom verbrannten Rebholz wieder auf. Juda, die „Mutter" des Fürsten Zedekia, erscheint hier in einer zweifachen Personifikation als Löwin und als Weinstock. Die Weinrebe, d. h. Juda gedieh prächtig im Wasser (V. 10) und ein kräftiger Zweig wurde ihr zum Herrscherstabe (V. 11). Das ist in der Sprache der Allegorie Zedekias, der in schwerer Lage zu seinem Amte berufen, die drohende Katastrophe von seinem Volke hätte abwenden sollen, sich aber seiner Aufgabe nicht gewachsen zeigte. So ist der Untergang des Weinbergs, d. h. Judas unvermeidlich; Ezechiel zeichnet ihn wieder unter dem Bilde des verbrannten Rebholzes. Auffallend ist nur, daß hier vom Feuer in zweifachem Zusammenhang die Rede ist: V. 12 ist der vom Feuer verzehrte Zweig Zedekias selber; nach V. 14 aber geht gerade vom Zweige, d. h. von Zedekias ein Feuer aus, das die Ranken und die Frucht des Weinstockes Israel verzehrt.

Auch das Bild von der im Feuer verbrannten Spreu sowie jenes vom Waldbrand begegnet uns in exilischer Zeit wieder; Is 47,14 wird ersteres angewandt auf die Astrologen Babels, die beim Untergang der Stadt ratlos sind und selber vom Verderben betroffen werden. Das Bild vom Waldbrand findet sich Ez 21,2 f. Die Drohung geht gegen Juda und Jerusalem: Ein vernichtendes Strafgericht steht bevor, das alle Glieder des Volkes betreffen wird, gleich einem verheerenden Waldbrand, der weder dürre noch frische Bäume verschont und dessen Flamme nicht erlischt, bis alles niedergebrannt ist. Auf das göttliche Strafgericht an Jerusalem, bei dem alles Böse vertilgt wird, geht Ez 22,17—22 mit dem Bilde vom Metallschmelzer. Dieses begegnet auch an der Stelle Is 48,9 ff., allerdings in Anwendung auf ein vergangenes Strafgericht Gottes. Hier steht das Bild vom Schmelzen und Prüfen im Zusammenhang mit dem Läuterungsgedanken. Jahwe hat das Volk im Exil geprüft und geläutert, obwohl er es hätte vernichten können. Das wollte und konnte er aber nicht tun; denn seine eigene Ehre stand auf dem Spiele, da er sich doch mit dem Volke so eng verbunden und ihm die Verheißung seiner Bundestreue gegeben

hatte. Zu vergleichen ist dann noch Is 50,11 mit der Gerichtsdrohung gegen die Widersacher des Gottesknechtes, wobei ein in der vorexilischen Prophetie noch nicht anzutreffendes Bild verwandt wird. Das Feuer findet hier in doppeltem Sinne bildliche Verwendung: Einerseits ist es zusammen mit den Brandpfeilen ein Bild der Beschimpfungen und Mißhandlungen, die sich gegen den Gottesknecht richten (50,6), andrerseits werden die Feuersglut und die Brandpfeile, die von den Gegnern selbst entfacht, sich nun über diese ergießen, ein Sinnbild des von Jahwe über sie verhängten Strafgerichtes.

Auf die wohl ebenfalls in diese Zeitperiode einzureihende Stelle Klgl 2,2—4 wurde schon in der Besprechung der Zephanja-Stellen hingewiesen. Wie bei der vorexilischen Prophetie ist auch in der Zeit des Exiles das Feuer keineswegs das einzige Gerichtsmittel. Wir finden daneben an anderen Naturgewalten das Erdbeben (Ez 48,9 f.; Is 13,13), den Sturm (Ez 13,11; 30,12; Is 41,16), Regen und Hagel (Ez 13,11; 38,22), ferner den Krieg (Ez 25,4 f.7.13 f.; 26,3.7 ff.; 28,7 f. 23 ff.; 29,8ff.; 30,7 ff.25; Is 13 f.; 21,1 ff.) bzw. das Schwert (Ez 5,17; 14,17.21; 21,8 ff.; 32,10), wilde Tiere (Ez 5,17; 14,15.21; 32,4; 39,17 ff.), den Hunger (Ez 5,16.14,21), die Seuche (Ez 5,17; 14,21; 38,22), den Zornesbecher (Ez 23,32 f.) usw. Schon die Vielfalt der neben dem Feuer vorgesehenen Gerichtsmittel zeigt, daß in dieser Periode ebenfalls von der Vorstellung eines zu erwartenden allgemeinen Weltenbrandes keine Rede sein kann, da dieser als das umfassendste aller Gerichtsmittel doch alle anderen eigentlich überflüssig machen müßte. In Wirklichkeit zeigt sich auch bei den exilischen Propheten, daß der Schauplatz des erwarteten Feuergerichtes durchaus beschränkt ist. Wie sich aus den angeführten Stellen ergeben hat, sind es immer nur einzelne Völker bzw. Personenkreise, die von ihm bedroht erscheinen; so bei den realen Aussagen Jerusalem (Ez 10,2—8; 23,25b), der König von Tyrus (Ez 28,18), die Städte Ägyptens (Ez 30,14.16), Gog und seine Scharen (Ez 38,22), die Küstenbewohner (Ez 39,6); bei den bildlichen Aussagen erscheinen als Objekte des Feuergerichtes Jerusalem (Ez 15,6 f.; 19,12—14; 21,2 f.; 22,17—22), das Volk Israel (Is 48,9 ff.), die Widersacher des Gottesknechtes (Is 50,11), die Ammoniter (Ez 21,36), die Astrologen Babels (Is 47,14). Aber auch sonst weiß die exilische Prophetie nichts von einem direkten Weltuntergang im Zusammenhang des Gottesgerichtes. Das ergibt sich auch aus einer Betrachtung der Gog-Weissagung, wo am ehesten eine derartige Vorstellung zu erwarten wäre; denn nach Ez 38,23 und

39,21 ff., die zweifellos noch zum Originalbestand der Weissagung gehören, soll das Ergebnis des Vernichtungsgerichtes gegen Gog sein, daß sowohl Heiden wie auch das Volk Israel zur Anerkennung der Größe Jahwes geführt werden. Also wird mit dem Fortbestand beider gerechnet. Is 13,9 f. wird allerdings angekündigt, daß am Tage Jahwes die Erde zur Öde gemacht werden wird und Sterne, Sonne und Mond keinen Schein mehr geben werden. Doch fehlt an der Stelle die Universalität der Gerichtsaussage, die sich lediglich gegen Babel richtet.

3. Die Erweiterung des Schauplatzes des erwarteten Feuergerichtes in der nachexilischen Prophetie.

In der nachexilischen Prophetie gewinnt allmählich der Gedanke des Eigenvolksgerichtes, der in der exilischen Zeit in den Hintergrund getreten war, wieder stärkeren Raum. Das ist begreiflich, insofern die nachexilische Gemeinde sich ihrer Schuldhaftigkeit vor Jahwe und der dadurch bedingten Unterworfenheit unter sein Gericht allmählich wieder mehr bewußt werden mußte. Freilich ist dieses jetzt erwartete Eigenvolksgericht, was seine Intensität betrifft, nicht mehr im entferntesten das, was die vorexilischen Propheten verkündet hatten. Hatten sich diese nicht gescheut, den vollständigen Untergang ihres Volkes in seiner gegenwärtigen Verfassung in Aussicht zu stellen, so ist in der nachexilischen Prophetie das angekündigte Eigenvolksgericht im wesentlichen doch nur ein Reinigungsakt, der den Bestand des Volkes als solchen unangetastet läßt und nur die unwürdigen Glieder desselben, die beim Tempelbau Säumigen (Agg), Diebe und Meineidige (Zach 5,1 ff.), die schlechten Hirten (Zach 11,1—17, 13,7—9), Ehebrecher, Zweifler und schlechten Priester (Mal) sowie die Sünder und Gottlosen im allgemeinen (Is 58,1; 59,9—11; 64,4 f.9 f.) mit dem Gerichte bedroht, das aber gerade die Aufgabe hat, durch Ausmerzung der unwürdigen Bestandteile des Volkes die Existenz des letzteren zu sichern. Einen viel bedeutsameren Umfang als das Eigenvolksgericht nimmt aber jetzt das Völkergericht ein. Freilich läßt sich auch jetzt nicht immer da, wo von einem Gericht an Einzelvölkern wie den Edomitern (Mal 1,4; Ob), Moabitern (Is 25,10—12), Philistern (Zach 9 f.), Phöniziern (Zach 9 f.) und Syrern (Zach 9 f.) die Rede ist, sagen, ob dieses als in einem einzigen eschatologischen Gerichtsakt Jahwes vollzogen gedacht wird. Andrerseits treten aber in der nachexilischen Prophetie ebenso wie bei Ezechiel ganz bestimmte Ansagen eines großen eschatologischen Völkergerichtes als der end-

gültigen Abrechnung Gottes mit allem Gottwidrigen und Sündhaften auch außerhalb Israels und der damit gegebenen völligen Durchsetzung seiner Herrschaft auf (Agg 2,21 f.; Joel 4,1—17; Mi 7,11 ff.; Zach 2,1—4; 12 f.14; Is 13,9; 14,26; 33,12; 34,2; 63,1—6; 24—27; Daniel). Ja selbst überirdische und jenseitige Mächte werden jetzt dem Gerichte unterstellt (Is 24,21; Dan 7) und der zuerst im Danielbuche auftretende Gedanke, daß selbst Tote zur Teilnahme am Gerichte auferstehen, ist von großer Bedeutung für die in der Folgezeit immer mehr in den Vordergrund tretende Betonung des Individualcharakters des kommenden Gerichtes. Bedeutsam ist aber auch, daß die kosmischen Auswirkungen dieses Gerichtes jetzt stark gesteigert erscheinen. Sonne, Mond und Sterne sind verfinstert, und die Erde wird zur Öde (Is 13,9 f.); Jahwe verheert und verwüstet die ganze Erde (Is 24,1), der Erdkreis verwelkt (Is 24,4), ein gewaltiges Beben hat zur Folge, daß die Erdscheibe Sprünge und Risse bekommt (Is 24,18 ff.), ein Gedanke, der auch Zach 14,4 vorliegt, da nach dieser Stelle unter dem Schritte des herabsteigenden Gottes sich der Ölberg zu einer breiten von Ost nach West führenden Talstraße spaltet. Nach Joel 3,3 f. sind die Zeichen des nahen Endes Krieg und vulkanische Eruptionen, am Himmel aber Sonnenfinsternisse. Von Vorgängen am Himmel sprechen auch Is 34,4 und Joel 4,15 f. Nach der ersten Stelle wird sich beim Eintreten des Gottesgerichtes der Himmel aufrollen und all sein Heer abwelken; an der Joelstelle wird gesagt, daß Sonne und Mond schwarz werden sollen und die Sterne ihren Glanz verlieren. Vereinzelt (Is 51,6; 65,17; 66,22) spricht die nachexilische Prophetie schon den Gedanken aus, daß der unvermeidliche Untergang der gegenwärtigen Welt durch eine eschatologische Neuschöpfung Jahwes überwunden werden soll. Doch wäre es zweifellos unrichtig anzunehmen, daß in dieser Epoche der Gedanke an einen Weltuntergang allgemeine Überzeugung der Prophetie gewesen wäre. Im Gegenteil zeigt sich bei näherem Zusehen fast immer, daß auch da, wo von gewaltigen Naturkatastrophen die Rede ist, doch der Fortbestand des heiligen Landes bzw. Jerusalems erwartet wird. Wenn auch nach Joel 4,15 sich Sonne und Mond verfinstern und die Sterne ihren Glanz einziehen, so soll doch nach V. 17 ff. Jerusalem zum Heiligtum werden inmitten eines Landes voll wunderbarer Fruchtbarkeit; V. 20 heißt es dann sogar ausdrücklich, daß Juda und Jerusalem ewig bestehen werden. Nach Is 24,19 soll die Erde bersten und brechen; und doch wird nach V. 23 Jahwe König auf dem Berge Sion sein und seine Herrlichkeit soll vor

den Ältesten des Volkes Israel erstrahlen. Das Gleiche läßt sich in den Kapiteln Is 34 f. beobachten. Nach Is 34,4 sollen die Sterne vom Himmel fallen und die Kräfte des Himmels erschüttert werden, aber die Fortsetzung Is 35,1 ff. schildert die Umwandlung Judas zu einem Paradiesgarten. In allen diesen Fällen ist also von einem wirklichen Weltuntergang keine Rede, da ja immer der Gedanke vorherrscht, daß zum mindesten das heilige Land und seine Bewohner von der Katastrophe ausgenommen werden. Was nun die Gerichtsmittel betrifft, so spielt auch in der nachexilischen Prophetie der Gedanke des Feuergerichtes eine bedeutsame Rolle; dem Gange der Gerichtserwartung in dieser Periode entsprechend erscheint nun aber auch der Schauplatz dieses erwarteten Feuergerichtes oft wesentlich erweitert. Von einem Feuergericht in realem Sinne spricht die Stelle Zach 9,4, wonach der Reichtum von Tyrus zerschlagen und ins Meer geworfen, die Stadt aber selbst im Feuer verzehrt werden soll. Ein gewaltiges nicht nur der Stadt, sondern ein ganzes Land in Mitleidenschaft ziehendes Feuergericht zeichnet auch die Stelle Is 34,9 f. Das Kapitel 34 des Isaiasbuches kündigt ein über alle Nationen besonders aber über das als Typus der Gottfeinde gedachte Edom ergehendes Gottesgericht an. Nach V 6 ff. hält Jahwe mit seinem Schwerte in Bosra ein gewaltiges Opferfest, dem die unter dem Bilde von Büffeln, Mastkälbern und Farren gezeichneten Großen von Edom zum Opfer fallen. Aber darüber hinaus soll das Land Edom zur ewigen Wüste werden.

9. „Da werden seine Bäche sich in Erdpech verwandeln
und sein Erdreich in Schwefel
und sein Land wird dem brennenden Erdpech verfallen;
10. des Nachts und am Tage wird es nicht erlöschen,
auf ewig wird sein Rauch aufsteigen,
von Geschlecht zu Geschlecht wird es wüst sein,
für immer und ewig wird niemand es durchwandern."

Die Aussage über Edom ist sicher in realem Sinne gemeint. Der Verfasser denkt an ein über Edom ergehendes Strafgericht, das er nach dem Vorbild des Feuergerichtes zeichnet, dem Sodoma und Gomorrha zum Opfer fielen. Besondere Beachtung verdient aber die Aussage von 10b, wonach das Feuer ewig brennen soll, insofern hier bereits die spätere Vorstellung vom höllischen Feuer sich ankündigt. Auch an der Stelle Is 66,24, nach der die Leichname der von Jahwe Abgefallenen in einem nicht erlöschenden Feuer brennen sollen, ist das Feuer

nicht ein bloßes Mittel der Vernichtung, sondern als dauerndes Strafeuer gedacht. Einer besonderen Betrachtung bedarf die wohl ebenfalls in unsere Periode einzureihende Stelle Joel 2,3; dort heißt es von dem als Vorboten des Tages Jahwes herannahenden Heuschreckenschwarm:

„Vor ihm frißt Feuer, und hinter ihm sengt Flamme;
wie der Garten Eden das Land vor ihm
und hinter ihm öde Wüste, und nichts ist ihm entgangen."

Manche Exegeten fassen die Stelle rein bildlich auf und sehen darin eine dichterische Hyperbel für die vom Heuschreckenzug angerichtete Verheerung (so Sellin). Es ist aber wahrscheinlicher, daß die Worte hier buchstäblich von einer Verheerung des heiligen Landes zu verstehen sind und die Schwierigkeit dieses Motiv mit dem Heuschrekkeneinfall in Verbindung zu bringen, löst sich durch die von Sellin nach Duhms Vorgang gebotene Erklärung des jetzt vorliegenden Inhalts des Joelbuches als einer apokalyptischen Bearbeitung eines älteren an Naturplagen anknüpfenden Prophetenwortes. Bei dieser Bearbeitung sind offenbar die ursprünglich gegebenen Aussagen über den Heuschreckeneinfall mit einer Reihe von Zügen ausgestattet worden, die einem festgeprägten Schema der Endzeiterwartung angehören; solche sind vor allem die Darstellung der Heuschrecken unter dem Bilde eines starken und zahlreichen Volkes (2,2 u. 5), deren Bezeichnung als „der Nördliche" (2,20), die deutlich an das Motiv vom endzeitlichen Ansturm der dämonischen Völkerscharen erinnern, ferner die kosmischen Auswirkungen des Heuschreckenzuges (2,10 f.), zu denen eben auch das Motiv vom Gericht durch Feuer gehört. Als sein Wirkungsbereich erscheint „das Land", d. h. Palästina, das hier vom Feuer bedroht wird. Damit ist freilich noch kein eigentlicher Weltenbrand angesagt, wenn auch zugegeben werden muß, daß hier der Wirkungsbereich des Feuers verglichen mit den prophetischen Aussagen der vorexilischen Zeit wesentlich erweitert erscheint. Noch weiter gesteckt aber ist der Rahmen des erwarteten Feuergerichtes an der Stelle Is 66,15 f. Nach ihr will Jahwe, der im Feuer daherkommt, ein Feuergericht über die ganze Erde ergehen lassen; freilich erscheint an der Stelle als zweites Gerichtsmittel das Schwert, woraus sich ergibt, daß die Wirkung eines Feuergerichtes, wie es sich der Verfasser denkt, nicht absolut ist und der Ergänzung durch andere Gerichtsmittel bedarf.

Von einem transzendenten, im Himmel sich abspielenden und als Vision geschauten Feuergericht spricht auch die große Gerichtsszene

Dn 7,9 ff. mit dem Gericht über die als Tiere vorgestellten Weltreiche.

9. „Ich schaute
da wurden Throne aufgestellt
und ein Hochbetagter nahm Platz,
sein Kleid war weiß wie Schnee
und das Haar seines Hauptes rein wie Wolle,
sein Thron flammend von Feuer,
dessen Räder flackerndes Feuer.
10. Ein Feuerstrom ergoß sich
und ging heraus von ihm,
tausend mal „tausende" dienten ihm
und zehntausend mal Zehntausende standen vor ihm.
Das Gericht nahm Platz
und Bücher wurden aufgetan
11. Ich schaute (...), da wurde das Tier getötet und sein Körper vernichtet, und dem Feuerbrande übergeben.
12. Auch den übrigen Tieren wurde ihre Macht weggenommen und die Lebensdauer auf Zeit und Stunde bestimmt."

Das Besondere an dieser Gerichtsszene ist zunächst einmal, daß es als ein nach Analogie menschlicher Gerichtsverhandlungen mit einem Richter, Gerichtshof und Büchern sich vollziehendes Geschehen dargestellt wird, das sich aber zweifellos im Himmel abspielt. Als Mittel des Gerichtsvollzuges an dem 4., die griechische Weltherrschaft symbolisierenden Tier, erscheint das Feuer; der Feuerstrom, der sich vom feurigen Thronwagen des himmlischen Richter aus ergießt und in dem der Körper des 4. Tieres verbrannt wird, ist sicher in realem Sinne zu verstehen. Gerade bei dieser Stelle haben nun manche Forscher mit besonderer Bestimmtheit geglaubt, iranischen Einfluß annehmen zu müssen[71]. Doch hat die Gestalt des Hochbetagten, dessen Kleid weiß wie Schnee und dessen Haupthaar rein wie Wolle ist, und in dem man ein Gegenstück zum iranischen Ahuramazdah sehen wollte, durch die neu entdeckten Ras-Schamra-Texte in dem dort vorkommenden mlk 'b šnm = König Vater der Jahre, eine Parallele erhalten, so daß u.U. an eine Entlehnung aus nordsyr.-phöniz.-kanaan. Vorstellungen

[71] Neben v. Gall vor allem E. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums, II. (1921), S. 197.

zu denken ist[72]. Auch das hier bei Daniel und sonst in der apokalyptischen Literatur häufig vorkommende Motiv vom Gericht nach Büchern[73] ist kein Beweis für einen iranischen Einfluß, da es überhaupt sehr fraglich ist, ob die persische Religion diese Vorstellung kennt; es scheint, daß man sie nur infolge einer Fehlinterpretation gathischer Stellen in diese hineingetragen hat[74]. Was nun den Dn 7,10

[72] Vgl. den Daniel-Kommentar von A. Bentzen (Tübingen 1937 = Handbuch zum Alten Testament, herausgegeben von O. Eißfeldt, 1 Reihe 19). Doch muß gesagt werden, daß die Deutung der Worte mlk ab šnm als „Vater der Jahre" nicht sicher feststeht; andere übersetzen „König Vater Sunem". Eine Ableitung der Gestalt aus iranischen Motiven wäre, da weder das alte Israel noch der Awesta ihren Gott sich als Greis vorstellen, nur unter der Voraussetzung möglich, daß in spätiranischer Zeit auf Ahura Mazdah die Züge des Ewigkeitsgottes Zorvan übertragen wurden und er in dieser Gestalt dem Judentum bekannt wurde. Dabei ist aber wieder unsicher, ob wir wirklich schon in vorchristlicher Zeit mit Zorvanismus in Iran zu rechnen haben. Letzten Endes ist aber eine Ableitung aus fremden Motiven bei der Gestalt des Hochbetagten im Danielbuche keineswegs unbedingt notwendig. Ehrfurcht vor dem Alter als solchem ist doch in der Bibel ein an vielen Stellen belegter Grundsatz; ihm traut man höhere Lebenserfahrung und damit auch mehr Weisheit als den übrigen Menschen zu (vgl. Lev 19,32; Job 12,12; Spr 16,31; 20,29; Sir 6,35; 8,7.9—12). Daher ist es durchaus möglich, daß aus diesen Vorstellungen heraus das Spätjudentum von sich dazu gelangte sich Gott als ehrwürdigen Greis vorzustellen.

[73] Vgl. dazu v. Gall, a.a.O., S. 313ff.; Bousset-Gressmann, a.a.O., S. 258.

[74] Die Hauptstelle für eine angeblich in der zarathustrischen Religion sich findende Vorstellung von Gerichtsbüchern ist Ys 31,14

tā thwā pᵉresā ahurā	yā zī āitī jᵉnghatičā
yā išudō dadᵉntē	dāthranąm hača ašāunō
yåsčā mazdā drᵉgvōdᵉbyō	yathā tå anghᵉn hᵉnkᵉretā hyat

Bartholomae hat das folgendermaßen übersetzt: „Nach diesen (Dingen) frage ich dich, o Ahura, wie sie nämlich vor sich gehen und kommen werden. Die Schuldforderungen, die auf Grund der Buchungen an den Aša-Anhänger und, o Mazdah, die an die Druggenossen gestellt werden, wie die sein werden, wenn die Abrechnung kommt." Wenn diese Übersetzung Bartholomaes zu recht bestünde, müßten wir also schon bei Zarathustra mit einer ganz nach kaufmännischem Verfahren vor sich gehenden himmlischen Buchführung rechnen. Es ist aber a priori sehr unwahrscheinlich, daß die Gatha-Gemeinde bei den einfachen kulturellen Verhältnissen, in denen wir uns sie zu denken haben, in einem Lande, in dem in damaliger Zeit vom Gebrauch der Schrift noch keine Rede war, schon auf den Gedanken an himmlische Geschäftsbücher gekommen sein sollte. Eine solche Vorstellung ist zwar in der babylonischen Religion denkbar in einem Lande, wo seit alters lebhafter Handelsverkehr herrschte, aber kaum in Ost-Iran. Die in Frage stehende Gatha-Stelle muß also anders interpretiert werden. Was zunächst einmal das Nomen išud betrifft, das Bartholomae mit „Schuldforderung" übersetzt hatte, so stellt es

auftretenden Feuerstrom betrifft, der ebenfalls auf iranischen Einfluß hinweisen soll, so ist es eine unberechtigte Vermutung v. Galls (a.a.O., S. 320), daß er den Zweck habe, die Welt zu vernichten, d. h. also, einen Weltenbrand hervorzurufen; das ist m.E. bei der Danielstelle nicht zu entnehmen, die als Aufgabe des Feuerstromes lediglich die Verbrennung des getöteten 4. Tieres nennt. Bei der großen Verbreitung, die zu allen Zeiten der atl. Religionsgeschichte der Gedanke des Feuergerichtes überhaupt aufweist, kann auch das Auf-

---

Nyberg (Rel. d. a. Iran S. 211) mit dem Sanskritworte iṣu „Pfeil" zusammen, das in einer ganzen Reihe von Ableitungen im Rigveda vorkommt. Nyberg vermutet, daß der Ausdruck išud auf eine Art Lotteriespiel mit Pfeilen hinweist, das bei primitiven Völkern häufig vorkommt. Nach ihm hat išud den Pfeilwurf bezeichnet, ob er nun ein Glücks- oder ein Unglückswurf war, dann das glückliche bzw. das unglückliche Los, das die Götter infolge des Wurfes gaben. Zu einem solchen Spiel gehörten natürlich Einsätze (dāthra) und eine Zusammenrechnung (henkereti). Nyberg übersetzt išud mit „Vergeltung" und demgemäß die Stelle Ys 31,14: „welche Vergeltungen die Ašaanhänger erhalten sollen und welche für den Druganhänger bestimmt sind, wie sie sein werden, wenn die Zusammenrechnung geschieht." Es fragt sich aber, ob die Nybergsche Deutung richtig ist. Wie Lommel (Exkurs zu Ys 34,15 in KZ 67 (1940), S. 16 ff.) zeigt, scheint das Wort išud im Awesta viel mehr die Bedeutung „Gebet" zu haben, wie ja auch das vedische Verbum iṣudhya „beten" bedeutet. henkereti hat nach Lommel an den anderen Stellen, wo es im Awesta vorkommt, die Bedeutung einer rituellen Handlung durch Hersagen von heiligen Texten, sei es für sich allein, sei es als Begleitung kultischer Verrichtungen, während das Nomen dāthra wohl als „Gabe" zu deuten ist. Lommel übersetzt demgemäß Ys 31,14: „Das frage ich dich o Herr, was ja kommen und eintreten wird: wie werden die Gebete um Gaben sein, welche von Seiten des Wahrhaftigen, und (wie) die, welche von den Lügnern beim Weihevollzug (beim Gottesdienst) dargebracht werden?" Eine sichere Deutung dieser schwierigen Gathastelle ist heute noch nicht möglich. Man wird aber auf alle Fälle behaupten dürfen, daß die Religion Zarathustras, wenn sie auch den Gedanken hat, daß Ahura Mazdah sich die guten und schlimmen Taten der Menschen wohl merkt, doch von einem Gericht nach Büchern nichts weiß und daß auch die sonstigen in diesem Zusammenhang gewöhnlich angeführten Gathastellen (Ys 31,19 und 49,8) anders zu interpretieren sind. Wenn also wirklich für die in den nachexilischen Schriften des Judentums auftretende Vorstellung von einem himmlischen Gerichtsbuche eine Entlehnung angenommen werden muß (was angesichts von Stellen wie Ex 32,32 f.; Is 4,3; Ps 69,28 f.; Ps 39,16 mit ihren Vorstellungen vom Buche des Lebens bzw. mit dem nach Ez 13,9; Ps 87,6 vorauszusetzenden Brauche des Eintragens der Namen in Bürgerlisten nicht unbedingt notwendig erscheint, da auch innerisraelitische Entwicklung möglich ist) so wird man nicht an Iran, sondern an Babylon zu denken haben, besonders an die sogenannte Tafel der Gnade (IV R 11,48b), auf der die guten Werke vermerkt werden, und die Tafel der Sünden (BBR Nr. 26, III, 3 ff.; šurpu IV, 58 f. vgl. KAT 402) zu denken haben (vgl. Meissner, Babylonien und Assyrien II, 1925, S. 124 f.).

treten des Feuerstromes in Dn 7,10 sehr wohl aus dem Gedankengut der atl. Religion als solchem abgeleitet werden.

Was die bildliche Darstellung des Feuergerichtes betrifft, so sind auch in nachexilischer Zeit in der prophetischen Literatur die Bilder vom Verzehren der Spreu, der Dornen oder des Holzes durch Feuer als Sinnbild des Gerichts, lebendig geblieben. Obadja[75] V. 15a kündigt einen allgemeinen Gerichtstag über alle Heidenvölker an, der jedoch nach 15b,c in erster Linie als Vergeltungstag für Edom dargestellt wird. Jahwes Tag aber ist der Heilstag für Sion (V. 17—21). Nach V. 18 werden Juda („Haus Jakobs") und Israel („Haus Joseph") vereint Edom vernichten. In einem eigenartigen Bilde drückt der Prophet dies aus: Das Haus Jakobs soll zu Feuer und das Haus Josefs zur Flamme, das Haus Esaus aber zur Stoppel werden, die von der

[75] Die zeitliche Ansetzung des Propheten Obadja und der in seinem Buche vereinigten Weissagungen, ist bekanntlich sehr umstritten. Schon die Einheitlichkeit des Buches ist bezweifelt worden; Robinson (Kommentar zu den 12 Kleinen Propheten, 1939) sieht in ihm eine Sammlung von ursprünglich selbständigen Orakeln gegen Edom, die von einem Redaktor zusammengestellt wurden; erst das so zusammengestellte Büchlein sei dann nach Obadja benannt worden. J. Theis (Die Weissagung des Abdias. Untersucht, erklärt und gesichtet herausgegeben, Trier 1917) hat die Einheitlichkeit des Buches verteidigt und betrachtet es als einen einheitlich auf dasselbe Ziel, nämlich die Darstellung von Jahwes vergeltender und schließlich triumphierender Gerechtigkeit gegen Edom und die Feinde seines Volkes ausgerichteten Entwurf. Man wird wohl einen einheitlichen Grundstock des Büchleins anzunehmen haben, bestehend aus den Versen 1—15. In der zeitlichen Festsetzung geht Theis zurück bis in die letzten Tage des Königs Joram von Juda (ca. 843 v. Chr.). Sein Hauptargument sind die Beziehungen zwischen manchen Stellen bei Jeremias, Joel und Amos mit Obadja-Stellen, wobei Theis Obadja als den gebenden Teil ansieht; doch ist es nicht unmöglich, daß bei Stellen wie Ob 1—4 = Jr 49,14—16; Ob 5 = Jr 49,9 und anderen es sich um anonymes Weissagungsgut handelt, das von Mund zu Mund weitergegeben und von beiden Propheten aufgenommen wurde. (Das Gleiche dürfte auch anzunehmen sein bei Stelle wie Is 2,1—4 vgl. mit Mi 4,1—5 und Is 7,14 vgl. mit Mi 5,2 ff.). Ferner sieht Theis in der Katastrophe Jerusalems (Ob V 11 ff.) nicht wie die Mehrzahl der Erklärer die Ereignisse des Jahres 586, sondern die Eroberung Jerusalems durch die Philister und Araber unter Joram 845 v. Chr. (vgl. 2 Chr 21,8—20). Auf alle Fälle wird man aber in den Versen Ob 16—20 einen Zusatz aus späterer nachexilischer Zeit sehen müssen. Das zeigt die nur bei nachexilischen Propheten anzutreffende Art und Weise, wie hier vom „Hause Josefs" und dem „Hause Jakobs" als Repräsentanten der Nord- und Südstämme gesprochen wird (vgl. L. Rost: Israel bei den Propheten, Stuttgart 1937, S. 73), sowie die für die Hoffnungen des nachexilischen Judentums charakteristische Ausgestaltung der eschatologischen Erwartungen in der Rückkehr der Israeliten und Jerusalemiten aus dem Exil, der Wiederinbesitznahme ihres alten Gebietes und der Wiederaufrichtung der davidischen Doppelmonarchie.

Flamme entzündet und verzehrt wird. Verwandt in der Auffassung mit dieser Obadjastelle ist Zach 12,6. Die Stelle schildert den ein stehendes Motiv der eschatologischen Erwartungen, besonders der nachexilischen Zeit, bildenden letzten großen Ansturm der Heidenvölker gegen die Stadt Jerusalem vor der Aufrichtung des Reiches Jahwes über die ganze Erde. Jahwe selber wird die heidnische Kriegsmacht in Verwirrung bringen (V. 4) und die von Jahwe gestärkten Fürsten werden an den Heidenvölkern Gottes Gericht vollziehen, das hier wie Ob 18 bildlich als Feuergericht, vollzogen von gleichsam zu Feuerflammen gewordenen Menschen, gezeichnet wird.

Mal 3,19 heißt es vom Schicksal der Frevler am Tage Jahwes.

„Siehe der Tag kommt brennend wie ein Ofen und es werden sein alle Frevler
und alle, die Böses tun, Spreu und es verbrennt sie der Tag, der da kommt
spricht Jahwe Sebaoth, der ihnen nicht läßt Wurzel noch Zweig."

Auch diese Malachiastelle steht durchaus im Rahmen der bisher besprochenen Aussagen des A.T. über das Feuer beim Gericht Jahwes. Daß der Tag kommt, brennend wie ein Ofen, weist hin auf die schon erwähnten Aussagen vom Kommen Jahwes zum Gericht unter Feuererscheinung). Damit verbinden sich die zwei Bilder von der im Feuer verbrannten Spreu als Sinnbild des Unterganges der Frevler und der von der Wurzel und dem Zweig als Bild der ebenfalls dem Untergang verfallenen Familienangehörigen der Frevler; die nämliche Zusammenstellung der beiden Bilder fanden wir an der schon besprochenen Stelle Js 5,24. Gemäß der ausgesprochen national-partikularistischen Gestaltung der Enderwartung bei Malachias sind die vom Gericht Betroffenen „Gottlosen" (V. 18) nur die Sünder unter dem Volke der Juden, während den Gerechten Segen und Heil gleich der leuchtenden Sonne vom Tage Jahwes gebracht wird.

Schließlich sind im vorliegenden Zusammenhang noch zu erwähnen zwei Stellen aus dem Jesaiabuch, die aber wahrscheinlich nachexilischer Herkunft sind.

Is 33,11 f.[76] heißt es von den Heiden, gegen die Jahwe zum Gericht aufgestanden ist:

[76] I. Fischer will zwar Jes 33 dem Propheten Jesaias selber zuschreiben, wenn er auch Glossen und spätere Überarbeitungen annimmt; doch sind die Bedenken, welche sich gegen eine jesaianische Herkunft des Kapitels erheben, sehr beachtliche (vgl. O. Eißfeldt: Einleitung in das Alte Testament, Tübingen (1934), S. 369 f.).

11. „ihr geht schwanger mit Stroh (u.) gebäret Stoppeln, euer Schnauben ist ein Feuer, das euch verzehrt
12. und es werden die Völker zu Kalk verbrannt, (wie) abgeschnittene Dornen werden sie im Feuer glühen."

Nach V. 11 ist es das einem Feuer gleiche wütende Schnauben der Heiden gegen Juda-Jerusalem selber, das zurückschlägt und die Urheber selbst verzehrt, von denen nur mehr der Kalk zurückbleibt. Hier geht die bildliche Redeweise in eine reale über. Erst die zweite Hälfte des Verses spricht wieder bildlich vom Untergang der Völker wie Nah 1,10 in dem Vergleich mit den abgeschnittenen Dornen, die von der gierigen Flamme im Nu verzehrt werden. Is 27,4 aus der sog. Isaias-Apokalypse bietet textliche und exegetische Schwierigkeiten. Is 27,2—13 schildert Israels Heil und Herrlichkeit in der Endzeit. V. 2—5 zeichnen in Anlehnung an das Weinbergsgleichnis Is 5,1—7 das Israel der Endzeit als den von Jahwe treu behüteten Weinberg. Aber V. 4 spricht von einem unter Umständen notwendig werdenden Strafgericht Jahwes, der den Weinberg samt den dort aufgetretenen Dornen und Disteln verbrennt.

Es fragt sich nur, was der Prophet unter den letzteren versteht. Im Zusamenhang mit V. 3, der ausdrücklich Jahwes Schutz des Weinberges gegen auswärtige Feinde aussagt, könnte man an solche auch bei den Dornen und Disteln denken[77]; doch paßt dazu nicht, daß gerade der Weinberg selber es ist, der, wenn Dornen und Disteln sich an ihm zeigen, vom Feuergericht Jahwes bedroht ist. Man wird also unter den Dornen und Disteln innere Feinde sehen müssen, die auch im endzeitlichen Weinberg Israel möglicherweise auftreten; gegen sie und den Weinberg selber würde der Herr im Feuergericht einschreiten.

Schließlich fehlt auch das Bild vom Metallschmelzer in der nachexilischen Prophetie nicht; es steht im Dienste des Läuterungsgedankens an der Stelle Zach 13,7 ff. Der Hirte, der nach 13,7 mit Jahwe in trauter Gemeinschaft stand, wird von diesem, ohne daß von einer

---

Der Vergleich Jerusalems mit einem nicht mehr abzubrechenden Zelt (V. 20), der doch das Exil im Auge haben dürfte, sowie die Schilderung der gesicherten und gesegneten Zukunft, die sich mit Zukunftsbildern bei Ezechiel, Joel und Zacharias 3 ff. berühren, weisen doch in eine spätere Zeit.

[77] Auch Procksch (Jesaja Kommentar), der bei diesem Vers starke Textänderungen vornimmt, meint, die kräftige Drohung klinge so, als liege ein Angriffskrieg Jahwes gegen ein fremdes Volk, das in seinen Weinberg eingefallen wäre, durchaus im Bereich der Möglichkeit.

Verschuldung auf seiner Seite die Rede wäre, dem Schwert überliefert. Sein Tod aber bedeutet den Beginn einer gewaltigen Heimsuchung für seine Herde, d. h. für das Volk. Dieses wird, wohl weil es in seiner gegebenen Verfassung für das anbrechende Gottesreich untauglich ist, einer gewaltigen Siebung unterzogen, bei der zwei Drittel von vornherein ausgeschieden werden (V. 8). Aber gerade dieses letzte Drittel wird einer nochmaligen besonders strengen Auslese unterworfen, bei der die letzten unbrauchbaren Elemente ausgeschieden werden; erst mit dem dann noch verbleibenden Rest wird der Herr einen neuen Bund schließen (V. 9).

Im Zusamenhang mit der Verkündigung von Jahwes Kommen beim letzten Propheten des A.T. Mal 2,17—3,5 taucht auch das Bild von der Läuterung im Feuer des Schmelzers noch einmal auf. In der Verbindung mit dem Bilde vom Wäscher, der mit scharfer Lauge das Tuch reinigt, gewinnt jenes vom göttlichen Schmelzer (3,2) noch mehr Ausdruckskraft im Sinne eines mit den schärfsten Mitteln herbeigeführten Reinigungsprozesses, dem in erster Linie die Priester unterworfen werden, die erst durch Ausmerzung der unwürdigen Glieder ihres Standes in die Lage versetzt werden, Gott wohlgefällige Opfer darbringen zu können.

4. Das Auftreten einer eigentlichen Weltenbrandvorstellung im Schrifttum des Spätjudentums.

In der apokalyptischen Literatur des Judentums[78] setzt sich in der Gerichtsverkündigung die Linie, die in der nachexilischen Prophetie begonnen wurde, weiter fort, wozu aber jetzt ganz neue Vorstellungen, nämlich Auferstehungsglaube und Unsterblichkeitshoffnung treten, die der Gerichtserwartung des Spätjudentums ein charakteristisches Gepräge geben. Freilich sind diese neuen Gedanken keineswegs zur Alleinherrschaft gelangt und daneben finden wir immer noch die alten letzten Endes auf die Zeit vor dem Exil zurückgehenden Gerichtsvorstellungen. So erscheint an einer ganzen Reihe von Stellen (Bar [syr.] 10 ff; Ass. Mos 10,2; Bar [syr.] 82,2; aeth. Hen. 94 ff.; slav. Hen. 50,4) das Gericht als eine Veranstaltung Gottes

[78] Vgl. dazu außer dem schon erwähnten Werk von Bousset-Gressmann noch P. Volz, Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934 sowie C. Steuernagel, Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie, in der Festschrift für Bertholet, Tübingen 1950, S. 479 ff.

lediglich zu dem Zweck, Israel bzw. die fromme Gemeinde von der Gewalt irdischer Feinde und Bedrücker zu erlösen. Anderwärts tritt uns freilich dann dieses Gericht als ein in einem viel umfassenderen Rahmen sich vollziehendes Geschehen vor Augen, insofern als Objekte des Gerichtes jetzt die als kosmische Figuren auftretenden Dämonen bzw. die durch sie repräsentierten gottfeindlichen Mächte erscheinen. Freilich kann auch hier die Vernichtung dieser dämonischen Mächte in erster Linie dem Volke Israel zugute kommen (aeth. Hen 90; Ass. Mos 10; Test. Dan 5 f.). Anderswo sind es aber die Frommen bzw. die Menschheit überhaupt, denen zuliebe diese Dämonen als die Urheber des Bösen und Verderber der Welt von Gott dem Gericht unterworfen werden. (aeth. Hen 1—36; 90; Jub 5,10; vgl. das Gericht über Beliar und die Geister in den Testamenten, über Asasel und seine Scharen im slav. Henoch.) Eine bedeutsame Neuerung in den Gerichtsvorstellungen des Spätjudentums ist aber die, daß das Gericht nicht mehr bloß als ein eine Mehrzahl von Individuen gleichzeitig betreffendes Geschehen dargestellt wird, sondern daß mit dem Aufkommen des Unsterblichkeitsglaubens der Gedanke eines individuellen einem jeden Menschen nach seinen Werken vergeltenden transzendenten Gerichtes auftritt, das dann zur Sonderung der Menschen in die zur Seligkeit bzw. zur Verdammnis Bestimmten führt. In diesem Falle ist das Gericht nicht als Vernichtungsgericht gezeichnet, sondern man stellt sich dieses als einen forensischen Akt vor, in dem der göttliche Richter nach den in Büchern aufgezeichneten Werken der Menschen oder nach deren Prüfung auf einer Waage seinen Richterspruch ergehen läßt, der für die dem Gericht Unterworfenen entweder den vorläufigen Aufenthalt in der Scheol mit verschiedener Ausgestaltung des Loses dort (aeth. Hen 22) oder den sofortigen Eintritt in den Zustand der Seligkeit im Himmel bzw. in den Strafort bedeutet (aeth. Hen 103,1—8; 104,1 ff.; 108; Jub 23,30 f.; vgl. auch Sap. 3,103). Daneben bleibt aber doch der Gedanke an das universale Endgericht erhalten; der in dieser Zeit immer mehr durchdringende Glaube an die Auferstehung bewirkt die Vorstellung, daß diesem Gericht nicht nur die Lebenden, sondern auch die bereits Verstorbenen unterworfen werden, was für die Frommen eine Steigerung der Seligkeit, für die Bösen eine Vermehrung ihrer Strafe bedeutet.

Besonders aber wird in der apokalyptischen Literatur des Judentums die Universalität in der Erwartung des kommenden Gottesgerichtes gesteigert durch das Aufkommen der Vorstellung vom Welt-

verlauf als eines in zwei aufeinanderfolgenden Äonen sich vollziehenden Geschehens (in Umrissen schon bei Dan sichtbar; vgl. aeth. Hen 16,1; Jub 1,26; Ass. Mos 1,18; 12,4; slav. Hen 65,8.10; 4 Esra 7,12 f. 50.112; Bar [syr.] 44,9.12); denn auch der Gerichtsgedanke wird in diese Vorstellung eingebaut und das erwartete große Gottesgericht bedeutet den endgültigen Abbau der gesamten gegenwärtigen Weltordnung mit scharfer Trennung des gegenwärtigen der Sünde und dem Leide unterworfenen Äons von der zukünftigen Weltzeit, die den vollen Durchbruch der Gottesherrschaft bringen soll. Und der Gedanke, der im eigentlichen A.T. nur ganz vereinzelt erst in der nachexilischen Prophetie uns begegnet war, daß nämlich die Welt in ihrer jetzigen Verfassung dem Untergang entgegengeführt werden muß, um einer neuen Schöpfung Platz zu machen, tritt im apokalyptischen Schrifttum des Judentums wiederholt auf. Gewiß ist er auch jetzt noch nicht allgemeine Glaubensüberzeugung geworden. Es finden sich sogar in dieser Periode vereinzelte Aussprüche, die die Möglichkeit eines Weltunterganges durchaus verneinen. So fragt in der Apokalypse des Baruch (syr.) 3,7 der Seher, ob das Weltgebäude zum Anfang wiederkehren und die Welt dem Schweigen des Urbeginnes nochmals verfallen soll. 4,1 erhält er vom Herrn die Antwort, daß zwar Jerusalem eine zeitlang preisgegeben, und das Volk gezüchtigt werde, die Welt jedoch nicht vergehen werde. Auch im rabbinischen Schrifttum finden wir Aussagen, die einen Untergang der Welt verneinen; Midr. Qoh 1,4 erklärt, daß zwar das Menschengeschlecht dahinschwinde, weil es nicht in den Satzungen Gottes verblieb, daß aber umgekehrt die Erde nicht dahinschwinde, weil sie in den Satzungen Gottes verblieb. Nach Gn R 12 ist der Erde, weil sie zuerst Gottes Willen erfüllte, eine Auszeichnung erfahren, die in Ewigkeit nicht von ihr weichen soll, was durch eine Zitation von Ps 104,5 (er gründete die Erde auf ihren Grundlagen, daß sie nimmer mehr wankt) bekräftigt wird. Anderwärts wird von einer Vernichtung allen Lebens auf der Erde gesprochen, die zur Strafe für begangene Sünden eintritt, ohne daß aber das Dasein der Welt dadurch als solches in Frage gestellt wäre. (Jubil 23,18; Apok. Bar ([syr.] 31,5—32,6.) Zahlreich sind die Stellen, die von einer Welterneuerung in dem Sinne sprechen, daß die Erde von Sünde gereinigt eine verklärende Umwandlung erfährt (Apok. Bar [syr.] 57,2; Hen 45,4 ff.; Jubil 1,29; Targ. Jeruš. 1 Dt 32,1; Midr. Ps 104 § 24; Targ. Jr 23,23; Targ. Micha 7,14). Daneben stehen aber nun zahlreiche Stellen, die wirklich von einem

Weltende reden, sei es, daß sie einfach die Vergänglichkeit des Kosmos überhaupt feststellen (4 Esr 4,11—26; 6,20; Bar [syr.] 40,3; 44,9; 48,50; 74,2; slav. Hen 65,10) bei den Rabbinen vgl. Aussagen wie S Dt 32,1 § 306 (13 c^{b}), wo Jahwe den Israeliten, die Himmel und Erde als Zeugen aufrufen wollen, erklärt, daß er sie vorübergehen, d. h. beseitigen läßt (vgl. Gn R 34 [21 b]; Targ Jeruš 11 Dt 32,1), sei es, daß in ausführlichen Schilderungen eine große kosmische Katastrophe, die dem Bestande von Himmel und Erde ein Ende bereitet, dargestellt wird. So schildert der Seher an der Stelle Hen 83,3 f., wie der Himmel zusammenbricht und zur Erde niederfällt, während diese in einem großen Abgrund verschlungen wird, Berge auf Berge fallen und Hügel auf Hügel stürzen, hohe Bäume entwurzelt werden und in der Tiefe versinken. Nach Ass. Mos 10,4—6 erbebt die Erde beim Weltgericht und zittert bis in ihren Enden, hohe Berge werden niedrig und ganz erschüttert, die Hügel sinken ein, die Sonne strahlt kein Licht mehr aus und wandelt sich in Finsternis, die Hörner des Mondes brechen auseinander und er wandelt sich in Blut, der Kreis der Sterne wird verwirrt und das Meer weicht bis zum Abgrund. Hier sind nun auch die Stellen einzureihen, die von einer universalen Weltkatastrophe durch einen Feuersbrand reden und uns klare Zeugnisse für die Weltenbrandvorstellung im späteren Judentum liefern.

Bevor wir aber in die Besprechung dieser Stellen eintreten, ist es nötig, wenigstens einen kurzen Überblick über die Ausgestaltung der ererbten Vorstellung vom Feuergerichte Gottes überhaupt in dieser Epoche der jüdischen Religion zu geben. Es ist klar, daß ein Gedanke, der im ganzen A.T. eine so große Rolle spielt, auch in den Schriften des Spätjudentums einen breiten Widerhall findet. Zunächst zeigt sich, daß der *Gedanke der Feuerepiphanie Gottes* immer noch lebendig ist. Nach der Abrahamsapokalypse 15,6 sieht Abraham auf seiner Luftreise ein mächtiges Licht und in dem Licht ein gewaltiges Feuer, in dem eine große Schar von Gestalten sich bewegt, die sich an Aussehen und Gestalt beständig ändern. In der Esdrasapokalypse 4,9 sieht der Seher einen Feuerthron und auf diesem einen Greis, dessen Gericht unbarmherzig ist. Im Gesicht des Esdras 1,37 heißt es, daß Esdras den Anblick eines Mannes auf einem Feuerthron hat, den man von allen Seiten aus dem Feuer bedient und dessen Räte rings um ihn im Feuer stehen.

Auch der Gedanke an das Feuer als Reinigungsmittel ist dem Spätjudentum nicht fremd. (Vgl. H. Bietenhard, Die himmlische Welt

im Urchristentum und Spätjudentum = Wissenschaftl. Unters. zum N.T., herausgegeben von J. Jeremias und O. Michel, H. 2, Tübingen 1951.) Eine gewisse Rolle spielt dort der Feuerstrom, gewöhnlich N^{e}har di-Nur genannt. Nach dem Midraš „Quelle der Weisheit" tauchen die Dienstengel jeden Morgen in den hier Rigjon genannten Feuerstrom und erneuern sich dadurch. Nach einer anderen Überlieferung (3 Hen 36) tauchen ebenfalls die Dienstengel, bevor sie ihren Lobgesang sprechen, in den Feuerstrom ein; nicht weniger als sieben Mal berührt so das Feuer ihren Mund und ihre Zunge, dann erst stellen sie sich in ihrer Ordnung auf und sind nun zum Lobgesang bereit (a.a.O., S. 75).

Außerdem finden wir eine ganze Reihe von Stellen, an denen von einem *Vernichtungsgericht durch Feuer* die Rede ist, das offenbar auf dieser Erde sich abspielt. So heißt es aeth. Hen 91,9 von dem großen Gericht, das der Herr auf Erden über die sündige Heidenwelt halten will, daß die Heidentempel mit Feuer verbrannt und die Heiden in das Feuergericht geworfen werden sollen, in dem sie für immer umkommen werden. Nach der syrischen Baruchapokalypse 48,43 fällt im Endgericht die große Masse dem Verderben zu und Unzählige sind es, die das Feuer frißt. Vita Adae et Evae 49 kündigt die sterbende Eva an, daß ein Strafgericht zuerst mit Wasser, dann zum zweiten Mal mit Feuer über das ganze Menschengeschlecht kommen werde; man beachte hier die Verbindung des Motivs vom Flut- mit jenem vom Feuergericht. Mit Recht betont aber N. Messel (Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, Beih. zur ZAW Bd. 30, 1915), daß auch hier nicht eine absolute Katastrophe gemeint ist, da Adam damit rechnet, daß die Tafeln mit seiner Lebensbeschreibung, die seine Söhne verfassen sollen, den Weltbrand überdauern und also neue Leser finden werden. 4 Esra 11,10 f. sieht der Seher, daß aus dem Munde des Messias ein Feuerstrom ausgeht, der das zum Kampfe gegen ihn angetretene Feindesheer verbrennt, so daß nichts mehr zu sehen ist als Aschenstaub und Rauchgeruch. Nach 3 Sib 618 fallen alle Werke der Menschenhände in die Flamme des Feuers; Vers 673 f. des gleichen Buches spricht von Feuerschwertern, die auf die Erde fallen und von großen Fackeln, die mitten unter den Menschen aufleuchten und nach V. 761 verbrennt Gott das widerspenstige Geschlecht der Männer. Weitere Belege für diese Vorstellung von einem in seinen Auswirkungen begrenzten Feuergericht Gottes siehe bei Volz S. 318!

Vereinzelt finden wir in den spätjüdischen Apokalypsen auch *bildliche Darstellungen des vernichtenden Feuergerichtes Gottes.* In der syrischen Baruchapokalypse 37,1 bedeutet die in der Vision geschaute in Flammen stehende Zeder das Gericht über die heidnische Weltmacht, in der sich alles Böse verkörpert. Den gleichen Gedanken drückt das 4. Buch Esdra 10,3 mit dem Bilde vom verbrannten Adlerleibe aus. 6 Esdra 1,23 gebraucht das Bild vom Feuer, das die Grundfesten der Erde verzehrt, für den Gotteszorn sowie dasjenige vom brennenden Stroh, das da vom Feuer verzehrt wird und 2,54 ist gesagt, daß Feuerkohlen auf dem Haupte dessen brennen, der sagt: „Ich habe nicht vor Gott und seiner Glorie gesündigt." Auch 3 Sib 811 wird der Gotteszorn, der sich gegen Griechenland wendet, einem Feuerbrand verglichen.

Viel zahlreicher sind im Schrifttum des Spätjudentums diejenigen Stellen, bei denen nicht von einem Vernichtungsgericht durch Feuer gesprochen wird, sondern das *Feuer als Strafmittel in fortdauernder Tätigkeit* gezeichnet wird. Dieser Gedanke war uns schon in der nachexilischen Prophetie vereinzelt begegnet; mit dem Aufkommen des Unsterblichkeitsglaubens tritt aber jetzt die neue Vorstellung auf, daß das Feuer als Strafmittel nicht mehr Lebende in irdischer Existenz betrifft, sondern die Seelen Verstorbener als Strafmittel heimsucht. Es ist im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht möglich, die vielfältigen, einander oft widersprechenden Vorstellungen des Spätjudentums über das Feuergericht in der Hölle im einzelnen darzulegen; es muß hier vielmehr auf die einschlägigen Arbeiten verwiesen werden. (v. Gall, S. 339ff.; Bousset-Gressmann, S. 278f.; 285f.; Volz, S. 320ff.; Strack-Billerbeck, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch. IV. Exkurse zu einzelnen Stellen des N.T., S. 1016.) Nur auf einige Punkte sei hier verwiesen. Wie kommt es im Judentum zur Ausbildung der Vorstellung von einer Feuerhölle? Parsistischer Einfluß, den manche annehmen, kann hier nicht maßgebend gewesen sein, da der iranischen Religion, wie schon gesagt, der Gedanke einer Feuerhölle überhaupt fremd ist. Es hat vielmehr wohl eine Reihe von Faktoren zusammengewirkt, die aus innerisraelitischer Entwicklung heraus erklärbar sind, um die Hölle zu einem Ort der Feuerqual zu machen. Das ist einmal eben der seit den Anfängen in der israelitischen Religion vorhandene Gedanke vom Feuer als dem Gerichtsmittel Gottes. Dazu kommt der Umstand, daß man, wenigstens vorübergehend, die Hölle an einem bestimmten irdischen Orte,

nämlich dem als Brandopferstätte des Gottes Moloch bekannten und durch die Polemik der Propheten zu einem Orte des Grauens gewordenen Tale Hinnom lokalisierte. Natürlich haben auch Prophetenstellen wie Is 34,9 ff. mit ihrer Darstellung des nie erlöschenden Feuers im Lande Edom auf die Ausbildung des Gedankens vom höllischen Feuer eingewirkt. Auch die Stelle Is 66,24 ist hier zu erwähnen. Übrigens ist auf die Tatsache zu verweisen, daß auch im Judentum das Feuer keineswegs das einzige Strafmittel der Hölle ist. Sehr bemerkenswert ist bezüglich der Stellen, die von einer Feuerhölle handeln, daß in den spätjüdischen Apokalypsen zweimal, nämlich im Gesicht des Esdras V. 23 ff. und im Testament des Isak Kap. 7 von einer verschiedenartigen Wirkung gesprochen wird, die das Feuer ausübt. An der ersten Stelle ist nämlich die Rede davon, daß Esdras in der Hölle einen Kessel von Pech und Schwefel sieht; darauf kommen Gerechte und wandeln auf den Feuerwogen, als ob sie auf Tau und kühlem Wasser gingen. Aber Sünder, die auch das Feuer durchschreiten wollen, werden von Höllenengeln in die Feuersglut eingetaucht und schreien in ihrer Qual vergeblich um Erbarmen. Im Testament des Isak Kap. 7 wird geschildert, wie der Patriarch den Feuerstrom der Hölle und die darin versinkenden Seelen der Frevler sieht. V. 3 wird aber ausdrücklich gesagt, der Feuerstrom sei so geartet, daß er die Frommen nicht schädige, sondern nur die Sünder, die er verbrenne. Wir werden auf diese Stellen mit ihrer auffallenden Berührung mit Anschauungen des Bundeheš noch zurückkommen müssen.

Wo finden sich nun im Schrifttum des Spätjudentums *Zeugnisse für einen wirklichen Weltenbrand?* Die erste Spur dieser Vorstellung scheint in einer Sammlung gefälschter dem Sophokles untergeschobener Verse zu liegen, deren genaue Entstehungszeit allerdings unbekannt ist. Hier ist klar die Lehre von einem Weltuntergang durch Feuer vorgetragen; denn es heißt dort (Übersetzung bei P. Rießler: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel [1928], S. 1046), daß die Stunde für die Welt kommt, wo der goldfarbige Himmel das ganze Feuermeer in ihm ergießt und die gefräßige Flamme alles, was in der Höhe und auf Erden ist, verzehrt. Das Ergebnis ist, daß das Meer verschwindet und auch die Erde ganz leer von jeder Geselligkeit und ganz verbrannt sein wird. Aber es wird hier auch eine Art Apokatastasis gelehrt; denn es heißt am Schluß, daß die Erde alles wieder empfängt, was je zuvor verloren ging. Daß die Vorstellung vom Weltuntergang durch Feuer in den jüdischen Apokalypsen auch da

vorliegt, wo nur allgemein von einer Weltkatastrophe gesprochen wird (z. B. aeth. Hen 83,3 ff.; 1,8 f.; Ass. Mos 10,4—6) ist zwar nur eine von v. Gall (a.a.O., S. 320) ausgesprochene Vermutung. Doch spricht an der Stelle Hen 1,6 ff. der Passus: „Die ragenden Hügel senken sich und schmelzen in der Flamme wie Wachs" tatsächlich für eine Weltkatastrophe im Feuer. Diese wird aber expressis verbis erst in den Sibyllinen ausdrücklich und ausführlich geschildert. Freilich betont N. Messel (a.a.O., S. 15 ff.), daß auch da, wo in den Sibyllinen von einem Feuergericht Gottes die Rede ist, dieses keineswegs immer eine universale Katastrophe bedeuten muß, da entweder der Wirkungsbereich des Feuers nur lokal begrenzt erscheint oder der Feuerbrand nur als Mittel zum Zweck die heidnischen Mächte zu vernichten erscheint, während Palästina bzw. die frommen Inden vom Brande verschont bleiben. Es finden sich aber in den Sibyllinen auch Aussagen, die nur auf eine universale Feuerkatastrophe zu deuten sind, so z. B. 3, 82—93. Nach dieser Stelle rollt Gott das Gewölbe des Himmels gleich einem Buche auf und dieser fällt auf die Erde und in das Meer. Dann aber strömt ein Feuerstrom herab, verbrennt Erde und Meer und schmilzt das Himmelsgewölbe zusammen. Es gibt keine Tages- und Jahreszeiten mehr und schließlich kommt dann das Gericht Gottes. Wird hier der Weltenbrand als dem eigentlichen Gerichte vorausgehend dargestellt, so ist er 4 Sib 172 ff. Mittel des Gerichtsvollzuges selber. Feuer überfällt die ganze Erde und verbrennt diese, tilgt das ganze Menschengeschlecht aus mitsamt den Städten, Flüssen und dem Meere. Alles wird verbrannt, so daß es zu schwarzem Staube wird. Nach V. 180 ff. aber stillt Gott das Feuer und es folgt die Auferstehung und das Gericht. Die Sünder werden in die Unterwelt hinabgestürzt, die Frommen aber leben auf der erneuerten Erde und dürfen das süße Licht der Sonne schauen.

Bezüglich des diesen Weltenbrand auslösenden Ereignisses finden wir 5,158 sogar eine Vorstellung, die eine direkte Parallele darstellt zu der im Bundeheš vorgefundenen vom Sturz eines Sternes (oder eines Meteors) vom Himmel, der die Feuerkatastrophe auslöst: Vom Himmel herab wird ein großer Stern in die schreckliche Salzflut kommen und das tiefe Meer verbrennen. Gewaltig ist das Bild, das in 2 Sib. 186 ff. vom Weltuntergang im Feuer gezeichnet wird; es weist die meisten Anklänge an iranische Vorstellungen auf (Text bei v. Gall, a.a.O., S. 322 und Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., 2. Bd.: Die Pseudepigraphen des A.T.

Vgl. dazu jetzt die griech.-deutsche Ausgabe des Textes von A. Kurfess, 1951, Heimeran-Verlag.) „Und dann wird ein gewaltiger Fluß von zündendem Feuer vom Himmel fließen und jeden Ort verzehren, die Erde und den großen Ozean und das süße Meer, Seen und Flüsse, Quellen und den unerbittlichen Hades und die himmlische Achse. Aber die himmlischen Sterne werden in eins zusammenbrechen und zu einer wüsten Gestalt; denn alle Sterne werden vom Himmel ins Meer fallen und alle Seelen der Menschen werden vor Schmerzen heulen, brennend im Fluß und Schwefel und Gewalt des Feuers auf dem gefräßigen Erdbogen, und Asche wird alles verhüllen. Und dann werden einsam sein alle Elemente der Welt, die Luft, die Erde, das Licht, der Himmel, Tage, Nächte. Nicht mehr werden fliegen in der Luft unermeßliche Vögel, nicht mehr werden scharenweise Tiere das Meer durchschwimmen, nicht mehr wird ein beladenes Schiff auf den Wellen fahren." Nun folgt aber erst das Gericht über die Menschen, das in einer Weise geschildert wird, die unmittelbar an die Darstellung des Bundeheš vom Durchschreiten des glühenden Metallstromes erinnert. V. 238—240: „Wenn aber die Toten auferweckt und das Todesschicksal gebrochen, und wenn Sabaoth Adonai, der Donnerer, sich auf den himmlischen Thron gesetzt und die Säule gefestigt haben wird, dann werden alle durch den brennenden Strom und das unauslöschliche Feuer hindurch gehen." Wie in der persischen Religion übt auch hier der Feuerstrom eine verschiedene Wirkung aus; die Gottlosen werden furchtbaren Qualen unterworfen. Sie werden zu einer Säule geführt, um die rings das Feuer brennt und dort von den Engeln mit flammenden Geißeln und feurigen Fesseln gefoltert. Hierauf werden sie in die Unterwelt hinabgestürzt, wo sie ihr schreckliches Geschick beweinen. Die Gerechten dagegen durchschreiten ohne Schaden den Feuerstrom. V. 315—17 heißt es von ihnen: „Engel werden sie durch die brennende Flut entrücken und zum Licht und zu einem Leben ohne Sorge führen, wo der unsterbliche Pfad des großen Gottes läuft."

Es erhebt sich nun freilich die Frage, inwieweit wir die Sibyllinen tatsächlich als Zeugnis für Glaubensvorstellungen des Spätjudentums gelten lassen können; darüber später! Aber es gibt noch ein weiteres Zeugnis für die Bekanntschaft wenigstens gewisser Kreise des Spätjudentums mit der Weltenbrandvorstellung, nämlich die neu entdeckten Höhlentexte von En Feščha. (Vgl. dazu G. Molin, Die Söhne des Lichts, Wien 1954). In einem dort aufgefundenen Hymnentext

(Hymne III) findet sich bei der Gerichtsschilderung eine eindrucksvolle Darstellung des kommenden Weltenbrandes, der allerdings hier nicht von Gott, sondern von Belial herbeigeführt wird. Seine Feuerströme sind es, die sich über die Erde ergießen, alle Wasserquellen und Bäche austrocknen, die Grundfesten der Berge im Feuerbrand verzehren und bis in die Unterwelt vordringen.

Demgegenüber muß es wieder auffallen, daß sich im rabbinischen Schrifttum anscheinend gar kein Zeugnis für eine Weltenbrandvorstellung finden läßt. Die neuen Werke eines auf diesem Gebiete maßgebenden Autors, nämlich J. Bonsirven (Le Judaisme Palestinien, Bd. I, Théologie dogmatique, Paris 1934 und Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiennes, Rom 1955) erwähnen nirgends eine rabbinische Stelle, die hier angeführt werden könnte. Dafür, daß gewisse Kreise aber doch mit dieser Idee rechneten, könnte man höchstens anführen Mekh Ex 18,1 (64b): Dort wird von einem Ausspruch des Rabbi El'azar aus Modi'im berichtet (+um 135): Als Israel die Thora gegeben wurde, hätten sich alle Könige der Welt bei Bil'am versammelt und ihn gefragt, ob Gott nicht wieder eine Flut hereinbrechen lassen würde. Das habe Bil'am verneint im Hinblick auf das von Gott dem Noe gegebene Versprechen, keine Sintflut mehr kommen zu lassen. Darauf hätten die Könige dem Bil'am gesagt, daß Gott an Stelle der Wasserflut eine Feuerflut bringen werde; doch habe Bil'am auch dies verneint und erklärt, daß Gott weder eine Wasser- noch eine Feuerflut bringe, vielmehr seinem Volke die Thora gebe.

Es fragt sich nun, inwieweit wir die in den sibyllinischen Büchern niedergelegten Anschauungen über die Erwartung eines Weltenbrandes tatsächlich als Zeugnisse für den Glauben des Spätjudentums werten können. Auf S. 54 seines Buches über die Eschatologie des Spätjudentums schreibt Volz: „In der sibyllinischen Literatur spiegelt sich das Gewoge des orientalischen und okzidentalischen Lebens, das für den gesamten Hellenismus charakteristisch ist, der fortwährende Kampf der beiden damaligen Erdteile um die Weltherrschaft, die ständige Auseinandersetzung zwischen ihnen in wechselseitiger Anziehung und Abstoßung im geistigen und religiösen Leben. In ganz besonderem Maße sind die sibyllinischen Orakel eine Mischung der verschiedenen Elemente. Zum Kampf gegen das Heidentum für den Judengott und das Judengesetz hüllt sich hier der jüdische Gedanke in die heidnische Form, nimmt aber eine Menge heidnischen Stoffes wahllos auch in sich auf ... Literarisch betrachtet sind die sibyllini-

schen Schriften eine, oft sehr regellose, Sammlung einzelner Weissagungen, die sich durch unseren ganzen Zeitraum hindurchziehen. Es liegt in der Natur dieser Einzelsammlungen, daß sich immer wieder neue Zusätze einschoben. Jetzt lagert Altes und Neues, Jüdisches und Christliches bunt und schwer scheidbar beieinander." Immerhin wird man so viel behaupten können (vgl. Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der oracula Sibyllina (1902) und die Ausführungen von Frey im Dictionnaire de la Bible, Suppl. t. I. (1928) Sp. 423 ff.), daß das 3. Buch der Sibyllinen in der Hauptsache aus jüdischen Kreisen stammt und spätestens im Laufe des 1. Jahrh. v. Chr. redigiert wurde. Dagegen dürften das 4. u. 5. Buch der Sibyllinen erst in späterer Zeit, nämlich nach der Zerstörung Jerusalems redigiert sein. Auch scheint bei diesen Büchern in stärkerem Maße mit der Möglichkeit heidnischer, eventuell auch christlicher Einflüsse bzw. Interpolationen zu rechnen sein. Auch beim 2. Buch der Sibyllinen ist eine jüdische Grundlage aus der Zeit um 70 n. Chr. stammend vorhanden, zu der (nach Bousset-Gressmann 38) die Verse 6—44 und einiges aus dem Schlußstück 154—347 zu rechnen sind; doch dürfte gerade dieses Buch sehr wesentliche Einflüsse christlicher Hände erfahren haben und es ist nicht unmöglich, daß von da her auch die Aussagen über den Weltenbrand beeinflußt worden sind.

Aus diesem Grunde ist es notwendig, hier einen wenigstens kurzen Überblick zu geben über das, was das *N. T. über den Weltenbrand* aussagt. Es gibt hier nur einen Beleg für diese Vorstellung, nämlich die Stelle 2 Petr 3,6—13. Der Verfasser geht in diesem Kapitel davon aus, daß die Tatsache, daß es schon einmal einen, wie er sich im Anschluß an spätjüdische Traditionen ausdrückt, Untergang der Welt durch eine große Wasserflut gegeben hat, die Spötter, die sich über das Ausbleiben der raschen Verwirklichung der Enderwartungen der ersten Christenheit lustig machen, aus ihrer vermeintlichen Sicherheit aufschrecken müsse. (V. 6). Demgegenüber sagt der Verfasser im folgenden Verse, daß der jetzige Himmel und die jetzige Erde aufgespart seien durch Feuer zum Gerichts- und Vernichtungstag der gottlosen Menschen. Daß nicht bloß das göttliche Gerichtsfeuer gemeint ist, zeigt der Vers 10, der davon spricht, daß die Himmel mit Rauschen vergehen, die Elemente sich vor Hitze auflösen und die Erde samt den Bergen auf ihr verbrennen werden, eine Aussage, die dann noch durch den Vers 12 bekräftigt wird, der ebenfalls davon spricht, daß der Himmel sich in Brand auflösen und die Elemente in

Glut schmelzen werden. Es ist also wohl zu beachten, daß hier der Weltenbrand den tatsächlichen Weltuntergang und nicht etwa bloß eine Reinigung und Läuterung des Weltzustandes bedeutet.[79] Dieser Weltuntergang, mit dem zugleich das Weltgericht verbunden ist, wird aber abgelöst durch eine neue bessere Welt, die Gott dann schafft. Diese Gedanken haben natürlich in der alten Kirche einen mannigfachen Widerhall gefunden (vgl. L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit, Freib. 1896) und es ist nicht unmöglich, daß auf diese Weise manches über den Weltenbrand auch in die Sibyllinen gelangt ist. Das ändert aber nichts an der Feststellung, daß das Spätjudentum schon in vorchristlicher Zeit Traditionen über einen Weltenbrand besessen haben muß, mögen auch die Zeugnisse darüber relativ wenige sein, und wir müssen uns jetzt der Frage zuwenden, ob das Aufkommen des Weltenbrandgedankens aus innerjüdischer Entwicklung allein zu erklären ist oder ob hier von außen kommende, näherhin persische Einflüsse, beteiligt gewesen sein müssen.

C. *Die Frage der gegenseitigen Beziehungen bzw. der Abhängigkeit der israelitisch-jüdischen Religion bei der Vorstellung vom Gericht durch Feuer bzw. beim Weltenbrand, von der persischen Religion.*

Zur Klärung des Tatbestandes ist die Vorfrage notwendig, wann und wo überhaupt zuerst eine Einflußnahme der persischen Religion auf das Judentum möglich war. Die Antwort, die auf diese Frage meist gegeben wird, lautet dahin, daß eine solche Berührung erst in der Zeit des Exils denkbar ist. Von der Zeit an, da die Exulanten in den Persern einen neuen Oberherrn erhielten, mußten sie auch mit dessen Religion bekannt werden und es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Bedingungen für eine Übernahme persischer Vor-

[79] Den Versuchen die Weltenbrandvorstellung des N. T. vom Stoizismus her abzuleiten ist entgegen zu halten, daß dieser mit seiner Lehre vom periodisch wiederkehrenden Weltenbrand kaum die Anschauungen des N. T. beeinflußt haben kann, das dem gegenüber ein einmaliges, durch freies Verfügen Gottes eintretendes und einen endgültigen Schnitt zwischen dieser und der kommenden Welt bedeutendes Vergehen der Erde im Feuer verkündet (vgl. dazu K. Prümm, Der christliche Glaube und die alt-heidnische Welt, (Leipzig 1935), II,108).

stellungen durch das Judentum gerade in dieser Zeit günstig waren. Denn die neue persische Staatsgewalt trat je von Anfang an zum Judentum in ein freundschaftliches Verhältnis und ermöglichte den Exulanten die Rückkehr in die Heimat und den Wiederaufbau des Tempels. Mit welch überschwenglichen Hoffnungen die exilische Gemeinde Kyrus als ihren Befreier begrüßte, zeigt ein Blick auf den zweiten Teil des Isaias-Buches. Nun ist es freilich eine Frage für sich, welcher Art die Religion war, die die Achämeniden nach Babylon mitbrachten; die Mehrzahl der Forscher neigt jetzt dazu, sie nicht einfach mit der von Zarathustra verkündeten Religion gleichzusetzen, sondern in ihr eine besondere Ausprägung altiranischer Religion zu sehen, die freilich nicht ohne jeden religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Lehre Zarathustras[80] steht. Auf diese Weise mag das

[80] Die Frage, ob die Achämeniden Zarathustrier waren oder nicht, gehört zu den umstrittensten auf dem ganzen Gebiete der Iranistik. N y b e r g (Rel. d. a. I. 343—347) hat dazu ausführlich Stellung genommen. Er hält die Religion der Achämeniden von Zarathustras Werk und dem Glauben seiner Gemeinde unberührt, da es in ihr keinerlei dem Gathakreis eigentümliche Vorstellungen gebe und gewisse gemeinsame Züge aus dem Erbe der altarischen Zeit zu erklären seien, an dem die Religion Zarathustras und die der Achämendien gemeinsam teilnehmen würden. Gegen Nybergs Betonung der Tatsache des Fehlens spezifisch zarathustrischer Vorstellungen und Ausdrücke in den Achämenideninschriften muß doch grundsätzlich die Frage aufgeworfen werden, ob in solchen für die Allgemeinheit bestimmten Staatsinschriften überhaupt solche doch nur für einen religiös durchgebildeten und interessierten Leserkreis bedeutungsvollen Termini erwartet werden können. Es wird richtig sein, daß die Achämenidenreligion nicht einfach mit Zarathustrismus gleichgesetzt werden darf, sondern einen eigenen Typus altiranischer Religion darstellt; aber eine aufmerksame Betrachtung gerade der neu entdeckten Inschriften des Darius und des Xerxes hat erwiesen, daß in ihnen Ausdrucksweisen vorkommen, die auf einen gewissen Zusammenhang mit zarathustrischen Gedankengut hindeuten. (Vgl. dazu vor allem die Ausführungen H e r z f e l d s in den Archäologischen Mitteilungen aus Iran, seinem Werke über die altpersischen Keilschriften sowie seinem neuen Buche: Zoroaster and his World; allerdings ist gegen manche Aufstellungen Herzfelds eine gewisse Vorsicht angebracht, so wertvolle Hinweise er in den genannten Werken auch gibt.) Bei Kyrus lassen sich noch keine sicheren Anzeichen für Zarathustrismus feststellen, es sei denn, daß man in seinem ganzen Verhalten mit der starken Betonung des ethischen Moments und seinem Kampfe gegen die Nomadenstämme der Wüste, bei dem er auch seinen Tod fand, einen Widerhall der Forderungen des zarathustrischen Glaubens sehen will. Deutlicher werden die Anzeichen schon bei Darius. Der absolut monotheistische Grundzug, der seine gesamten Inschriften mit ihrem ausschließlichen Bekenntnis zu Ahuramazdah ist ohne das Reformwerk Zarathustras nur schwer denkbar, mag man auch die Erwähnung dieses Gottesnamens als solche noch nicht als Bekenntnis zum Zarathustrismus werten. Bedeutsam ist aber der Name des Darius = altpers.

Judentum im Exil mit manchen Gedanken des iranischen Propheten bekannt geworden sein und so ist es auch erklärlich, daß wir

---

Darayavahuš „der das Gute festhält"; der Terminus für gut = „vahu" ist ein spezifischer Ausdruck der Awestasprache, da das Altpersische dafür eigentlich sonst ein ganz anderes Wort gebraucht. Außerdem erinnert der Name an die Gathastelle Ys 31,7. Er (d. h. Ahura Mazdah) wurde durch seine Geisteskraft der Schöpfer des Aša, um dadurch Vahišta Manah zu erhalten (Nyberg) = yā dārayaṯ vahišt^{em} manō. Die Stelle in der Inschrift Dar. Susa K § 2 (vgl. dazu Brandenstein in WZKM 1932,53) ma-na-a AM AM-ha adam „mein ist Ahuramazdah, des Ahuramazdah bin ich" steht in unverkennbarem Zusammenhang mit Ausdrucksweisen der zarathustrischen Religion; denn Ys 43,7 wird Zarathustra gefragt: čiš ahī kahyā ahī „Wer bist du, wessen bist du?" Und noch in einer mittelpersischen Schrift, dem Pandnāmak i Zartušt, heißt es in ähnlicher Ausdrucksweise, daß der, der das Alter von 15 Jahren erreicht hat, sich die Frage vorlegen muß: kē hem ke xv^{ē}š hem „wer bin ich, wessen bin ich", wobei die Antwort auf diese Fragen natürlich lautet: ich bin ein Bekenner Ahuramazdahs. Wenn schließlich der bei Zarathustra so sehr hervortretende Begriff der drug in den Inschriften des Darius als drauga in der Bedeutung einer dem aša/arta entgegengesetzten und Verwirrung und Empörung stiftenden Macht immer wieder vorkommt und dieser den Kampf gegen die draujanas als den Inhalt seines Lebenswerkes hinstellt, so ist das ohne den Hintergrund des zarathustrischen Dualismus nicht verständlich (vgl. dazu auch W. König: Der falsche Bardija, Wien 1938); das Bekenntnis des Darius in Ni Rb 12: martiyam draujanam naiy dauštā ahmiy „dem draujana bin ich kein Freund" erinnert doch stark an Gathastellen wie Ys 43,8 haithyō dvaēsa hyat isōyā dr^{e}gvāitē ... hy^{ē}m „ein aufrichtiger Hasser will ich dem Druganhänger sein" und Ys 49,3 dr^{e}gvatō haxm^{ē}ng antar^{ē} mruyē „ich sage mich los von jeglicher Gemeinschaft mit dem Druganhänger". Anklänge an gathisches Gedankengut (vgl. Wesendonk a.a.O. S. 132) kann man auch an der Stelle NiR a 59 finden: pathīm tyām rāstām mā avarada „den dir vorgezeichneten Weg verlasse nicht", wo man an Gathastellen wie Ys 46,4 denkt, wo von dem pathman hučistōiš — dem Pfade der rechten Einsicht oder Ys 51,13, wo die Pfade des Aša und Ys 34,12; 51,16, wo die Pfade des Vohu Manah erwähnt werden. Ferner stimmt der in den Dariusinschriften vorkommende Ausdruck framāna für das Gebot Ahuramazdahs etymologisch mit dem Verbum may+fra überein, das im Gathischen ebenfalls für das Gebot Ahura Mazdahs steht. Gewiß reicht das alles nicht aus, um Darius zu einem Zarathustrier im vollen Sinne des Wortes zu machen, aber es läßt sich doch nicht leugnen, daß er vom Gathischen her gewisse Beeinflussung erfahren hat. Die Ansicht Duchesnes über diese Frage ist folgende (Zoroastre S. 124) „Si il n'est pas impossible que Darius ait connu la doctrine des gâthâ, il faut alors admettre, que elle lui est parvenue sous une forme non seulement simplifiée, mais altérée en un sens différent de l'Avesta nongâthique." Die Inschriften des Xerxes enthalten aber so klare Zeugnisse für zarathustrische Vorstellungen, daß bei ihm nicht mehr zu zweifeln ist, daß er zu dieser Religion sich bekannte. Dafür ist anzuführen die allerdings schwierig zu deutende Formel artāčā brazmaniya (über die verschiedenen Deutungsversuche vgl. die Ausführungen von R. G. Kent in der Zeitschrift Language 1945, 223 ff.), durch die einer der wichtigsten Begriffe der zarathustrischen

zuerst bei Isaias II deutlich Anklänge an iranische Motive finden.[81] Vergleicht man Gathastellen wie etwa Ys 31,8 „ich erkannte von dir im Sinne, daß du der Erste und auch der Letzte bist",[82] ferner Ys 44,5: „Wer schuf wohlwirkend Licht und Finsternis?" mit den entsprechenden Stellen bei Isaias II: Js 44,6: „Ich bin der Erste und ich bin der Letzte und außer mir gibts keinen Gott"[83] sowie Js 44,7a „der gebildet das Licht und geschaffen die Finsternis", so fällt es in der Tat schwer, hier an zufällige Entsprechungen zu glauben; man wird vielmehr solche und andere Stellen als Anzeichen für eine gewisse Bekanntschaft des exilischen Judentums mit der Gedankenwelt Zarathustras zu deuten haben. Dieses Religionssystem mit seinem durchaus monotheistisch gerichteten Glauben, seinem tiefen ethischen Gehalt und dem Gedanken an Gericht und Vergeltung konnte infolge seiner inneren Nähe zur Religion des Judentums nicht ohne tiefen Eindruck auf letzteres bleiben, und eine Übernahme iranischer Gedanken in die Religion des Judentums ist also zum mindestens seit der Zeit des Exiles a priori nicht ausgeschlossen. Das gilt erst recht von der Folgezeit, als sich in Babylonien aus der Verbindung der ererbten Religion mit den einströmenden iranischen Ideen ein chaldäisch-iran. Synkretismus ausbildete,[84] der weiterhin seinen Einfluß auf seine Umgebung und damit auch auf das Judentum ausgeübt haben kann.

Religion jetzt auch inschriftlich bezeugt ist. Vor allem aber spricht der schlechte Sinn, der dem Worte Daiva in der schon erwähnten Daiva-Inschrift des Xerxes inne wohnt, für einen deutlichen Einfluß des Daiva-Begriffes der zarathustrischen Religion. Dem von Christensen und anderen vorgebrachten Einwand, daß in der Xerxesinschrift das Wort artāvan die Seligkeit des Verstorbenen bezeichnet, während das entsprechende awestische ašāvan in ganz anderem Sinne gebraucht wird und nur zur Bezeichnung dessen steht, was sich auf den zoroastrischen Glauben, die Götterwelt seines Pantheons, die die Riten dieses Glaubens vollziehenden Menschen und die Gebete und sonstigen heiligen Dinge der zoroastrischen Religion bezieht, beantwortet P. de Menasce, Observations sur l'inscription de Xerxes à Persepolis, Vivre et Penser, IIIe Série, 1943—44, S. 124—132 mit dem Hinweis darauf, daß auch die von der awestischen Tradition abhängenden Pehlevi-Texte manchmal dem Adjektiv ahrav den gleichen eschatologischen Sinn beilegen, den das entsprechende Wort in der Persepolis-Inschrift hat.

[81] Vgl. Treu: Anklänge iran. Motive bei Deuterejesaja (Studia Theolog. II. Ed. ordo Theologorum Universitatis Latviensis, Riga 1940).

[82] Eigentlich „der älteste und der jüngste" (paourvīm yazūm).

[83] Vgl. auch Js. 41,4 und 48,12.

[84] Vgl. Bousset-Gressmann: Rel. d. Judent. S. 481

Nun haben aber neuere Untersuchungen, die sich mit der Geschichte der Ausbreitung der zarathustrischen Religion befaßten, die Möglichkeit ergeben, daß schon in der Zeit vor dem Exil u. U. iranische Gedanken nach dem Westen gelangt sein können, und zwar durch Vermittlung des alten Mederreiches. Wie sich aus dem von Nyberg wohl richtig als eine Art zoroastrischer Missionsgeschichte gedeuteten ersten Kapitel des Vidēvdat ergibt, muß zu einem bestimmten Zeitpunkt die zoroastr. Mission von Ostiran aus die Stadt Raga, den Sitz des medischen Priesterstammes der Magier erreicht haben; diese sind dann offenbar für die Lehre Zarathustras gewonnen worden und werden fortan die Träger des Zoroastrismus im Westen, der freilich in ihren Händen manche Umgestaltung erfahren haben dürfte. Die Frage ist nur, zu welchem Zeitpunkt die zoroastrische Mission Raga in Medien erreicht hat. Nyberg (a.a.O., S. 374) glaubt, daß es im Zusammenhang mit der Reichsgründung der Achämeniden geschah. Es besteht aber die Möglichkeit, daß man für die Ausbreitung des Zoroastrismus in Medien zeitlich noch weiter zurückgehen muß. Eine genauere Betrachtung der Eigenart der Achämenidenreligion zeigt nämlich, daß sie weder mit Zarathustra selbst noch mit einer aus ungebrochener zarathustrischer Tradition hervorgegangenen Mission in Berührung gekommen sind.[85] Es scheint vielmehr, daß die Achämeniden als Erben des alten Mederreiches nicht nur dessen staatliche Einrichtungen mit der dazugehörigen Terminologie sondern auch wesentliche religiöse Vorstellungen und Termini von dorther übernommen haben. Da nun die achämenidische Religion, so sehr sie auch in manchen Einzelzügen vom Zoroastrismus abweicht, doch andererseits wieder, wie gesagt, in einem unleugbaren religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit diesem steht, müssen wir annehmen, daß diese zoroastr. Elemente durch Vermittlung der Meder in die Religion der Achämeniden gelangten und daß demnach schon das alte Mederreich Träger zarathustrischer Gedanken war. Dieses war von manchen Gelehrten bestritten worden, aber so dürftig auch unsere Kenntnisse der Geschichte und der Religion des alten Mediens sind, so gibt es doch Indizien, die für eine gewisse Verbreitung der zarathustrischen Religion dort sprechen. So gibt es bildliche Darstellungen von Betenden auf Gräbern altmedischer Kleinfürsten, bei denen Herzfeld aus der Gebetshaltung geschlossen hat, daß es Zarathustrier gewesen sein

[85] Vgl. H. Hartmann: Zur neuen Inschrift des Xerxes von Persepolis. OLZ 1937 Sp. 145 ff.

müssen.[86] Ferner spricht der Name des Fraortes, des Sohnes des ersten Mederkönigs Dejokes, dafür, daß er Zarathustrier war; denn dieser Name, der mit dem Begriff fravartiš,aw. fravaši, und letzten Endes mit der Wurzel var zusammenhängt, drückt einen der Grundgedanken des zarathustrischen Systems, nämlich den der rechten Wahl und Zugehörigkeit zum Aša aus.[87] Schließlich ist zu beachten, daß das zweifellos nachzarathustrische Wort zur Bezeichnung eines Anhängers der Lehre Zarathustras, „mazdayazna", weder altpersisch noch der Sprache des Awesta entlehnt ist, sondern seiner Lautform nach (yazna mit z, -aw.yasna) medisch sein muß. Wenn nun das alte Medien schon Träger zarathustrischer Gedanken war, so ist es nicht ausgeschlossen, daß bei der Verbindung, in der dieses Land vor allem mit dem babylonisch-assyrischen Kulturkreis gestanden ist, vereinzelt

[86] E. Herzfeld: Am Tor von Asien, Berlin 1920, S. 6 ff.: Die Felsgräber der Medischen Stammeshäuptlinge. In Frage kommt vor allem das Felsengrab Dukkan i Daud; hier ist ein Beter dargestellt, der die Rechte betend emporhebt, während er in der Linken ein Bündel Stäbe hält; sein Mund ist mit einem Baschlik verhüllt. Das ist nach Herzfeld die typische zoroastrische Gebetshaltung; die Stäbe seien die Barsomstäbe, die der Zoroastrier während des Opfergesanges in der Hand halte, während sein Mund verhüllt bleibe, damit sein Hauch das Feuer nicht verunreinige. Herzfeld setzt die Gräber für das achte Jahrhundert v. Chr. an. Absolut beweiskräftig ist freilich das Argument Herzfelds nicht. Das awestische barᵃsman ist sicher mit dem vedischen barhis, der auf dem Boden ausgebreiteten Opferstreu, ursprünglich identisch (vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 342 Anm.) und es ist offenbar iranische Sonderentwicklung, daß aus der auf dem Boden ruhenden Opferstreu die heiligen Zweige geworden sind; nicht ausgeschlossen ist aber, daß diese Entwicklung schon in vorzarathustrischer Zeit einsetzte. Jedenfalls ist Tatsache, daß schon an der zum Urbestand des alten Yašt gehörenden Stelle Yt 13,27 die Barsomzweige als Kultrequisit auftreten. So ist es nicht unmöglich, daß die auf dem altmedischen Grabe dargestellte Gebetshaltung die eines vorzarathustrischen Iraniers ist.

[87] Man wird kaum daran zweifeln können, daß der in einer Inschrift Sargons aus dem 8. Jahrhundert genannte medische Name Mazdaku und ebenso der in einer Götterliste aus der Bibliothek des Assurbanipal aus dem 7. Jahrh. (die aber offenbar auf ältere Dokumente zurückgeht) enthaltene Gottesname Assara Mazaš mit dem Gottesnamen Ahura Mazdah zusammenhängen. Die bezüglich der seltsamen Schreibung dieses Namens in der Götterliste sich ergebende Schwierigkeit (Assara an Stelle des sonst überall in Iran belegten Ahura) findet ihre Erklärung wohl in einer Lautgewohnheit des babylonischen Schreibers, dem dieser Gottesname ungewohnt war, was auch die irrtümliche Voransetzung von je einem determinierenden ilu vor die beiden Bestandteile des Namens erklärt (als ob hier zwei Götternamen vorliegen würden). Unter der Voraussetzung, daß Zarathustra den Gottesnamen seiner Religion selbst geprägt hat, würden also auch diese Zeugnisse für eine Verbreitung der zoroastrischen Religion in relativ früher Zeit sprechen.

zarathustr. Gedanken schon in vorexilischer Zeit dorthin und vielleicht noch weiter nach dem Westen gelangt sind. Allerdings sind bisher Einflüsse auf die babylonisch-assyrische Religion nicht nachweisbar geworden. Aber auch von der atl. Religion muß gesagt werden, daß, wenn auch theoretisch die Möglichkeit zugegeben werden muß, daß vielleicht schon in vorexilischer Zeit das Volk Israel vereinzelt mit iranischen Gedanken bekannt wurde, doch für die vorexilische Zeit aus den Schriften des A. T. kein einziges sicheres Anzeichen für eine Herübernahme solcher Gedanken besteht. Und auch bei Isaias II handelt es sich doch nur um vereinzelte iranische Motive, die bei ihm anklingen.[88] Der Hauptinhalt seiner Verkündigung, besonders seine hohe vergeistigte Gottesauffassung, ist kaum von persischen Einflüssen abhängig. Der Zeitpunkt, von dem an wir Beweise für ein Einströmen iranischer Gedanken in größerem Maßstab auf die Vorstellungswelt des Judentums besitzen, liegt erheblich später. Einen Markstein in der Entwicklung bildet hier die sog. Henoch-Literatur; R. Otto hat in seinem Buche: Reich Gottes und Menschensohn (München 1940) doch wohl die hier zutage tretenden iranischen Ideen aufgezeigt, die sich vor allem im Widerstreit der gefallenen Engel mit dem guten als dem Gegenbild des Kampfes Ahrimans und Ohrmuzds und ihrer Scharen, der Vorstellung von den Geistern der Abgeschiedenen, die an dem Ahnenkult der iranischen Religion erinnert, sowie in dem Dualismus mit den entgegengesetzten Prinzipien Licht und Finsternis deutlich kundgibt.[89] Erst von dieser Zeit an ist mit einem ausgedehnteren Einfluß iranischer Vorstellungen auf die Religion des Judentums zu rechnen. Das bezeugen auch die unlängst aufgefundenen Höhlentexte von En Feščha, wo bei der sog. Sektenregel III, 13—IV, 26 ein solch ausgeprägter Dualismus zu Tage tritt, daß er von Gegebenheiten einer rein innerjüdischen Entwicklung atl. Gedanken nicht mehr erklärt werden kann, sondern hier unbedingt iranischer Einfluß angenommen werden muß. (Vgl. H. Wildgerber, Der Dualismus in den Qumrān-Schriften, Asiatische Studien 1954, 1—4, S. 163—177). Also haben wir auch hier für diesen Zeitpunkt (vielleicht noch vorchristliche Zeit) einen deutlichen Beweis für Ein-

[88] Auf der anderen Seite finden sich bei ihm auch gewisse Anklänge an die Hymnik der Sumerer und der Akkader (vgl. F. Stummer: Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes 40—66 im Journal of Biblical Literature 1926, 141—188).

[89] Weniger überzeugend ist bei Otto die Ableitung der Gestalt des Menschensohnes aus iranischen bzw. altarischen Motiven.

flüsse des Zoroastrismus auf die Religion des Spätjudentums. Aber auch hier handelt es sich sicher um eine späte Phase der Geschichte des nachexilischen Judentums.

Daraus ergibt sich aber, daß ein Gedanke, der schon in so früher Zeit an so zahlreichen Stellen im A. T. uns begegnet wie der vom Gericht durch Feuer, in seinen Anfängen nicht von Iran her abgeleitet werden kann, wie ja überhaupt der Gerichtsgedanke der atl. Religion nicht von daher stammen kann, sondern altisraelitisches Gut ist, das freilich, wie oben dargelegt wurde, im Laufe der Zeit bedeutsame Entwicklungen durchgemacht hat. Was aber das Verhältnis der atl. zur persischen Religion bezüglich der Stellung des Feuers im Gerichtsgedanken beider Religionen betrifft, so ist noch besonders zu betonen, daß die Vorstellungen, die in beiden Religionen mit ihm als Mittel des Gerichtsvollzuges, besonders da, wo sie zuerst auftreten, sich verbinden, zu verschieden sind, als daß an eine gegenseitige Entlehnung gedacht werden könnte. Steht in der zarathustrischen Religion das Feuer als Werkzeug des Gerichtes in unlösbarer Verbindung mit dem Ordalgedanken, so ist in der atl. Religion das Auftreten des Feuers im Gerichtsgedanken Folge der hier seit alters gegebenen Anschauung von der nahen Verbindung Jahwes mit dieser Naturerscheinung. Da nun die atl. Religion das eschatologische Kommen Jahwes an seinem Tage sich unter Naturkatastrophen vorstellt, muß auch von diesem Gesichtspunkt aus immer wieder das Feuer sich mit dem Gerichtsgedanken verbunden haben.

Doch nimmt das Feuer in der atl. Religion nicht wie in Iran eine so zentrale und ausschließliche Stellung als Mittel des Gerichtsvollzuges ein, sondern hier rechnet man, wie schon oben dargelegt wurde, neben ihm auch mit einer Reihe anderer Faktoren. Vor allem aber fehlt im A. T. jede Beziehung des Gerichtsfeuers zum Ordalgedanken, wie wir sie als kennzeichnend für die iranische Gerichtserwartung feststellen konnten. [90]

[90] Der Brauch des Ordales als solcher ist in Israel, wenigstens in der vorexilischen Zeit, wohl bekannt (vgl. dazu R. P r e s s : Das Ordal im alten Israel in ZAW 1933, S. 121 ff., 227 ff.). Man verwendete das Fluchordal (das zeigt der Bericht Nm 5,11 ff., wonach die des Ehebruches bezichtigte Frau ein mit Flüchen geladenes Wasser trinken mußte. War sie schuldig, so sollte sie vom Fluche getroffen werden, indem das Wasser schwere körperliche Mißbildungen bei der Frau hervorrufen sollte). Es ist möglich, daß bei dem in der atl. Bildersprache angewandten Bilde vom Zornesbecher Jahwes (Jer 8,14 ff., Ez 23,21 ff.; Ps 75,8 f.; Ss 51,17—22) eine Reminiszenz an ein einstmals im alten Israel gebräuchliches

Auf S. 224 seines in der vorliegenden Arbeit schon mehrmals erwähnten Buches: Basileia tou theou schreibt von Gall über die Vorstellungen des nachexilischen Judentums vom Gericht Gottes: „Das Weltgericht, das bevorstand, war doch noch ganz anderer Art als das Gericht, welches die alten Propheten einst verkündigt hatten. Nicht ließ es Jahwe durch irdische Feinde vollstrecken, sondern durch seine Himmelsboten, die „mythischen Schrecken" Gressmanns, vor allem durch das Feuer und hierin zeigt sich die Abhängigkeit von der jüngeren persischen Erwartung, die auch das Weltgericht im Feuer Ahura Mazdahs erwartet; deutlich zeigt noch das Büchlein Maleachi die Anlehnung an die ältere Vorstellung der Gathas vom prüfenden

---

Becherordal vorliegt. Auch das Los-, Kriegs- und Sühneordal war dem alten Israel bekannt. Wir finden aber nirgends einen bestimmten Hinweis auf ein Feuerordal in der Form, wie es bei den Indogermanen mittels des Durchschreitens eines Feuers bzw. Berührens eines glühenden Gegenstandes vollzogen wurde. Einen gewissen Anklang zeigt höchstens der Bericht Nm 16 über das Gottesurteil an der Rotte Korach; doch ist der hier zugrunde liegende Gedanke der, daß der Sünder, der sich Gott naht, von einer geheimnisvollen Kraft, in diesem Falle von der Feuerflamme, ergriffen wird. Auch die von H. Schmid als Zeugnisse für ein atl. Feuerordal angeführten Psalmstellen 66,12 („in Feuer und Wasser haben wir gehen müssen, du führtest uns hinaus in die Freiheit") und 140,11 („er regne über die Kohlen, stürze sie in Feuer, in Gräben, daß sie nicht mehr aufstehen"), sind m.E. nicht beweiskräftig, da hier wohl eine rein bildliche Redeweise ohne Bezug auf einen Ordalbrauch vorliegen dürfte (vgl. zu Ps 66,12 auch Is 43,2). Dagegen kannten die alten Araber anscheinend das Feuerordal (vgl. J. Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums, Berlin 1897, S. 189 und J. Pedersen: Der Eid bei den Semiten, Straßburg 1914, S. 151). Zwar ist das Feuer, das nach Abu Ubaida jeder Stamm im Heidentum hatte und bei dem der Schwörende seinen Eid leisten mußte, kein Ordalfeuer, sondern es handelt sich offenbar nur um einen Schwur bei dem als heilig verehrten Element. Dagegen ist das, was B. Hischam von dem rechtsprechenden Feuer in Jaman erzählt, welches den verzehrte, der im Unrecht war, und den, der Recht hatte, unverletzt ließ, offenbar ein wirkliches Ordalfeuer, das anscheinend von dem Schwörenden zu durchschreiten war. Auch das Leckordal, bei dem die Zunge des Beschuldigten mit einem glühenden Gegenstand berührt wurde und je nach dem Eintreten bzw. Ausbleiben von Verbrennungserscheinungen auf Schuld bzw. Unschuld des Angeklagten geschlossen wurde, war hier offenbar angewandt worden (vgl. Press, a.a.O., S. 250). Doch ist die bekannte Erzählung S 6,6 f., die manche ebenfalls als solche Ordalprobe auffassen wollen, wohl lediglich ein Sühneritus ohne Bezug auf den Ordalgedanken. Wenn es aber auch einmal bei den Israeliten etwas wie ein Feuerordal gegeben haben sollte, so war dieses als Rechtsbrauch mit dem Exil längst erloschen und es ist sehr unwahrscheinlich, daß man im Zeitalter des Spätjudentums noch darauf verfallen sein sollte, diesen Brauch des Feuerordales in die Vorstellungen vom eschatologischen Endgericht einzubauen.

Feuer und geschmolzenen Metall, wenn es den Tag des Kommens Jahwes vergleicht mit dem Feuer des Schmelzers und den Gott selbst mit dem Schmelzer und Reiniger des Silbers. (3,2 f.) ... — Das Bild ist wie in der späteren persischen Religion so zur Wirklichkeit geworden und als wirkliches Feuer wurde das Feuer des Gerichtstages vom späteren Judentum gefaßt." v. Gall führt dann eine ganze Reihe von Stellen an, die er alle als nachexilisch betrachtet (darunter auch Stellen wie Is 30,27; Zeph 3,8; Is 1,3; 5,24), an denen im A. T. vom Gerichtsfeuer die Rede ist und bei denen er iranischen Einfluß vermutet. Dagegen ist zunächst zu sagen, daß die nachexilische Herkunft solcher Stellen sehr zweifelhaft ist; außerdem zeigt eine ganze Reihe von zweifellos vorexilischen Prophetenstellen schon die Vorstellung vom Feuer als Gerichtsmittel, wenn auch, wie sich gezeigt hat, in vorexilischer Zeit die bildliche Ausdrucksweise vorherrscht. Auch die nachexilische Stelle aus dem Buche Malachias ist kein Beweis für eine angebliche Entlehnung aus Persien; denn das Bild vom Schmelzer kommt schon an der sicher vorexilischen Stelle Is 1,24 f. vor und die innerisraelitische Herkunft dieses Bildes dürfte ebenfalls sicher sein.

Wie steht es aber nun mit der Vorstellung vom Weltenbrand? Wir hatten gesehen, daß er ganz spät erst in der jüdischen Religion, mit voller Deutlichkeit eigentlich erst in den sibyllinischen Büchern vorkommt. Die im atl. Kanon vorgefundenen Aussagen über das Gericht durch Feuer, waren sie nun bildlich oder real aufzufassen, hatten auch da, wo sie sich auf das eschatologische Endgericht bezogen, in der Hauptsache nur Teilgerichte im Auge gehabt, die sich gegen Juda, bzw. Israel und seine sündigen Bewohner, manchmal auch gegen einzelne Fremdvölker (Assyrer, Edomiter und Ägypter) richteten. In vorexilischer Zeit sprachen nur Zeph 1,18 und 3,8 bildlich von einem die ganze Erde treffenden Feuergericht, während es sonst in der Hauptsache die wohl nachexilischen Stellen wie Is 33,11; Joel 2,3; Zach 12,6 und Is 66,11a waren, an denen teils bildlich, teils real von einem Feuergericht in größerem Rahmen die Rede war. Dies entspricht dem Gang der atl. Gerichtserwartung überhaupt, die, wie ausgeführt wurde, in der vorexilischen Zeit das in Aussicht stehende Gericht in der Hauptsache doch nur als ein Gericht über die in der Gegenwart vorhandenen Feinde Israels bzw. über dieses selbst auffaßt. Nun ist es freilich denkbar, daß mit dem Fortschreiten der jüdischen Gerichtserwartung, die in nachexilischer Zeit

immer mehr universale Züge annimmt, auch die Rolle des Feuers als Gerichtsmittel sich erweiterte und allmählich kosmische Funktionen angenommen hatte. Es ist auch möglich, daß man das, was Zephania 1,18 und 3,8 sowie Dt 32,22 als Bild meinten, später in realem Sinne auffaßte, und so allmählich zu der Vorstellung eines Weltenbrandes als Mittel des Gerichtsvollzuges Jahwes gelangte. So dürfte es ziemlich sicher sein, daß die Vorstellungen der Sibyllinen zu einem guten Teil aus innerisraelitischer Entwicklung erklärt werden können. Letzten Endes lag eben doch der Gedanke an eine große Weltkatastrophe ganz in der Linie der prophetischen Verkündigung; und die Vorstellung vom Weltenbrand als Einleitung zur Schaffung einer neuen Welt erscheint so als der logische Abschluß einer Entwicklung, die mit dem Gedanken an das Feuergericht Gottes längst in vorexilischer Zeit begonnen hatte. Demgegenüber haben wir für die Vermutung Gressmanns (Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905), daß die Idee des Weltenbrandes erst kurz vor der christlichen Zeit aufs neue aus der Fremde eingewandert sei, während die eschatologischen Vorstellungen der Propheten „nur der letzte blasse Schimmer einer ursprünglich viel farbenkräftigeren Schilderung des Weltenbrandes" seien, daß also der Weltenbrandsgedanke zweimal aus der Fremde nach Palästina gelangt sei, gar keine Anhaltspunkte. Andrerseits wird man freilich nicht leugnen können, daß bei der Gestalt, in der der Weltenbrand z. B. im 2. Buch der Sibyllinen vorkommt, auch Entlehnungen aus der persischen Eschatologie vorhanden sein müssen. Dahin weist vor allem die mit dem Ordalgedanken verbundene Vorstellung, daß die vom Tode Auferstandenen das Feuer mit verschiedener Wirkung durchschreiten müssen; ein ähnlicher Gedanke war uns schon an den oben angeführten Stellen aus dem Gesicht des Esdras und dem Testament des Isak begegnet und wir treffen ihn vereinzelt auch in dem altchristlichen Schrifttum (z. B. bei Methodius von Olympus, Commodian u. Lactantius; vgl. Böklen a.a.O., S. 124). Man kann unbedenklich sagen, daß er aus der persischen Religion stammen muß, da er aus biblischen Vorstellungen nicht abgeleitet werden kann. Was aber die Weltenbrandvorstellung als solche anlangt, wird man zu dem Schluß kommen müssen, daß beide Religionen, die altpersische und die jüdische von ganz verschiedenen Voraussetzungen und Gegebenheiten ausgehend zu diesem Gedanken unabhängig von einander gekommen sind. Die Möglichkeit, daß beim Vorliegen gleicher Glaubensüberzeugungen im Judentum

und im Parsismus eine von den Anfängen an beiderseits unabhängige, aber letzten Endes zu gleichen Ergebnissen führende Entwicklung vorliegt, wird man stets im Auge behalten müssen. Auch Staerk (Erlösererwartung S. 179) rechnet bezüglich der Frage der sowohl in der atl. Religion als auch im Parsismus anzutreffenden Vorstellung von der endgültigen Durchsetzung der Gottesherrschaft im großen Entscheidungskampfe gegen die widergöttlichen Mächte mit der Möglichkeit, „daß der Gedanke der Weltvollendung durch den Sieg des Gottgemäßen über das Widergöttliche unabhängig voneinander in divinatorischen Menschen aufgebrochen ist, dort in Iran in der mächtigen Konzeption Zarathustras von dem großen gewaltigen Gott Ahura Mazdah, hier in Israel in der Gottesoffenbarung des Mose." Man wird also in Fällen des Vorliegens gemeinsamer Glaubensüberzeugungen in der Bibel und bei den Persern doch bezüglich der Konstatierung von Abhängigkeiten der ersteren von letzteren wesentlich zurückhaltender sein müssen als etwa E. Kornemann in seiner 1948 erschienenen Weltgeschichte des Mittelmeerraumes, der neuerdings wieder wesentliche Glaubensvorstellungen auch des Christentums von Iran her ableiten will.

LITERATURVERZEICHNIS

Altheim F., Alexander und Asien, Tübingen 1953.

Altman V., Ancient Khorezmian Civilisation in the Light of archaeological Discoveries (1937—45), J A O S 1947, 81—85.

Andreas F. C. — Wackernagel J., Teilübersetzungen der Gathas in N G G W phil. hist. Kl., 1909, S. 42 ff.; 1911, S. 1 ff.; 1913, S. 363 ff.; 1931, S. 304 ff.; 1934, S. 68 ff. (posthum herausgegeben und bearbeitet von H. Lommel.)

Arbmann E., Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben, A R W 25 (1927), S. 339 ff. und 26 (1928), S. 187 ff.

Autran Ch., Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Christianisme, Paris 1935.

Atzberger L., Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896.

Baetke W., Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942.

Bailey W., Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford 1943.

—, The Persian Language, in dem Sammelwerk: The Legacy of Persia, herausgegeben von A. J. Arberry, Oxford 1953, S. 174—198.

Barr K., Principia Zarathustrica in: Øst og Vest, Festschrift für A. Christensen, Kopenhagen 1945, S. 130—139.

—, Awest. dr^{e}gu-, driγu- in: Studia Orientalia Ioanni Pedersen Septuagenario, Kopenhagen 1953, S. 21—40.

Bartholomä Chr., Die Gathas des Awesta, Zarathustras Verspredigten übersetzt, Straßburg 1905.

—, Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1904.

—, Zum sassanidischen Recht II, S H A W phil. hist. Kl. 1918, 14. Abh.

Bentzen A., Daniel, Tübingen 1937 = Handbuch zum A.T., Erste Reihe 19.

Benveniste E., L-Ērān-vēž et l'origine légendaire des Iraniens, B S O S Vol. VII (1934), S. 265—274.

Bertholet A., Religionsgeschichtliches Lesebuch, H. 1, Tübingen 1926.

—, Artikel: Eschatologie in: R G G ^{2}Bd. II, Sp. 320—329, Tübingen 1928.

Bietenhard H., Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum = Wissenschaftliche Untersuchungen zum N.T., herausgegeben von J. Jeremias und O. Michel, H. 2, Tübingen 1951.

Birkeland H., Om Zarathustras religionshistoriske stilling, Norsk Teologisk Tidskrift 1941, S. 44—57.

—, Zarathustra, Irans Profet, Oslo 1943.

Bode F. A.-Nanavutty P., Songs of Zarathushtra, London 1952.

Bonsirven J., Le Judaisme Palestinien, Bd. I, Théologie dogmatique, Paris 1934.

—, Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiennes, Rom 1935.

Brandenstein W., Die neuen Achämenideninschriften, W Z K M 1932, S. 7—97.

Caland W., Das Jaimanīya-Brāhmaṇa in Auswahl, Amsterdam 1919.

Chaine I., Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la secunda Petri, Rev. bibl. 46 (1937), S. 207 ff.

Christensen A., Sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme, Acta Or. 1925, S. 81—115.
—, Les Kayanides, Kopenhagen 1931.
—, Die Iranier, in: Kulturgeschichte des Alten Orients, Handbuch der Altertumswissenschaft, begr. von I. Müller, herausgeg. von W. Otto, 3. Abteil., 1. Teil, 3. Band, München 1933.
—, Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes = Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, hist. fil. Meddelelser Bd. 29, Nr. 4, Kopenhagen 1943.
Cornelius F., Indogermanische Religionsgeschichte, München 1942.
Cossmann W., Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den Propheten, Gießen 1915 = B Z A W 29.
Cumont F., La fin du monde selon les mages occidentaux, Rev. de l'hist. des rel. Bd. 103 (1931), S. 29 ff.
Denner J., Weltalter, Stände und Herrschaft in Iran, A R W 34 (1937), S. 254 ff.
Deußen P., 60 Upaniṣads des Veda, Leipzig 1897.
Duchesne J.-Guillemin, Zoroastre; Étude critique avec une traduction commentée des Gatha, Paris 1948.
Dumézil G. Ouranos-Varuna, Étude de mythologie comparée indo-européenne, Paris 1934.
—, Jupiter Mars Quirinus, Essai d'interpretation comparative, Paris 1939.
—, Mitra-Varuna, Essai sur deux répresentations de la souveraineté, Paris 1940.
—, Naissance d'archanges, Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne, Paris 1949.
—, Le troisieme souverrain, Essai sur le dieu indoiranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande, Paris 1949.
—, Les dieux des Indo-Européens, Paris 1952.
—, Viṣnu et les Marut a travers la réforme zoroastrienne, Journ. As. 1953, S. 1—26.
Dürr L., Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925.
Eichrodt W., Theologie des Alten Testaments, Bd. 1 [2], Leipzig 1939, Bd. 2, Leipzig 1935, Bd. 3, Leipzig 1939.
Eißfeldt O., Einleitung in das A.T., Tübingen 1934.
Erdmann K., Das iranische Feuerheiligtum, Leipzig 1941.
Fischer J., Das Buch Isaias übersetzt und erklärt, Teil 1 und 2, Bonn 1937—39.
Freiman A., Chorezmijskij jazyk, I, Moskau-Leningrad 1951 = Akad. Nauk Institut Vostokovedenja.
Frey L., Apocryphes de l'Ancien Testament, Dictionnaire de la Bible, Supplément Bd. I, Paris 1928, Sp. 354—460.
Gall A. v., Basileia tou theou, Heidelberg 1926.
Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, Leipzig 1902 = T U, N.F. VIII, 1.
Geiger B., Die Amᵉsa Spᵉntas, Wien 1916.
—, Indo-Iranica: Kritische Bemerkungen zu E. Abegg, Der Messiasglaube in Indien und im Iran, W Z K M 1933, S. 95 ff.
—, Ṛta und Verwandtes, W Z K M 1934, S. 107 ff.
Geiger W., Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen 1882.

Geldner K. F., 3 Yasht aus dem Zendawesta übersetzt und erklärt, Stuttgart 1884.
—, Zu vīdāitī, s. Bezzenbergers Beitr. zur Kenntn. d. idg. Sprachen, Bd. 14 (1889), S. 14 ff.
—, Artikel: Parsismus in R G G[1] 4. Bd. (1913), Sp. 1369 ff.
Glotz G., L'ordalie dans la Grèce primitive, Paris 1904.
Goetze A., Persische Weisheit im griechischen Gewand, ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee; Zeitschr. f. Indol. und Iranistik II (1923), S. 60 ff., 167 ff.
Gorvala R. F., The immortal Soul; its Pre-existence, Persistence after Death and Transmigration in: Spiegel Memorial Volume, Bombay 1908, S. 99 ff.
Gray L. H., The Foundations of the Iranian Religion, Bombay 1926.
—, Über das Pehlevi-Schrifttum vergl. E R E VIII (1915), S. 104—106.
Gressmann H., Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905.
Güntert H., Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta = S H A W Jahrg. 1914, 13. Abh., Heidelberg 1914.
—, Der arische Weltkönig und Heiland, Heidelberg 1923.
Günther H., Die buddhistische Kosmogonie, Z D M G 1944, S. 44 ff.
Hartmann H., Zur neuen Inschrift des Xerxes von Persepolis, O L Z 1937, Sp. 145 ff.
Haug M., Essays on the sacred Language, Writings and Religion of the Parsis[3], Bombay 1884, herausgegeben von E. W. West.
Heiman B., Varuṇa-Ṛta-Karma in: Festschrift für H. Jacobi, Bonn 1926, S. 201 ff.
Hempel J., Artikel: Ordal in R G G[2], Bd. IV (1930), Sp. 745 ff.
—, Gott und Mensch im A.T., Stuttgart 1936.
Henning W. B., The Desintegration of the avestic Studies, Transact. Phil. Soc. 1942 (erschienen 1944), S. 40 ff.
—, Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?, Oxford 1951.
Hermes G., Zur Soziologie der Lehre Zarathustras, Anthropos 1938, S. 424—444.
Hertel J., Achämeniden und Kayaniden = Indoiran. Quellen und Forschungen, H. 5, Leipzig 1924.
—, Arische Feuerlehre = Indoiran. Quellen und Forsch., H. 6, Leipzig 1925.
—, Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas = A S A W phil. hist. Kl. 40, 2, Leipzig 1929.
Herzfeld E., Am Tor von Asien, Felsdenkmale aus Irans Heldenzeit, Berlin 1920.
—, Archäologische Mitteilung aus Iran, 9 Bde., Berlin 1929—1938.
—, Altpersische Inschriften, Berlin 1938.
—, Zoroaster and his World, Princeton 1947.
Hohenberger A., Die indische Flutsage und das Matsyapurāṇa, Leipzig 1930.
Horst F., Die zwölf Kleinen Propheten, Nahum bis Maleachi, Tübingen 1938 = Handb. zum A.T., Erste Reihe 14.
Huth O., Der Feuerkult der Germanen, A R W Bd. 36 (1939), H. 1, S. 108 ff.
—, Vesta, Untersuchungen zum idg. Feuerkult = Beih. zum A R W H. 2 (1943).
Jolly J., Recht und Sitte, Grundr. d. Indo-Arischen Phil. und Altertumskunde, Bd. I, H. 8, Straßburg 1896.
Junker Hubert, Die zwölf Propheten übersetzt und erklärt, 2. Hälfte, Bonn 1938.
Junker H. F. J., Mittelpersisch frašēmurv ‚Pfau', Wörter und Sachen XII (1929), S. 132 ff.
Kaegi A., Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils, Zürich 1887.

Kautzsch E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T., Bd. 1 u. 2, Tübingen-Freiburg 1900.
Kent R. G., The Name Ahuramazda, in: Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry, London 1933.
—, Zu der Daivainschrift des Xerxes vergl. die Ausführungen in: Language 1945, S. 223 ff.
Khabardar A. F., New Light on the Gathas of Holy Zarathustra, Bombay 1948.
Konow S., Zur Frage nach den Asuras in: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, Festgabe für H. Jacobi, Bonn 1926, S. 259 ff.
König W., Der falsche Bardija, Wien 1938.
Kornemann E., Weltgeschichte des Mittelmeerraumes, München 1948.
Kurfess A., Sibyllinische Weissagungen, 1951.
Leeuw G. v. d., Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933.
Lehmann E., Die Perser, in: Lehrbuch der Religionsgeschichte von Saussaye[4] (1925), Bd. 2, S. 199—279.
Lentz W. L., Yasna 28, Kommentierte Übersetzung und Kompositionsanalyse = Akad. d. Wiss. und Liter., Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1954, Nr. 16.
Lindenau M., Die Skambha-Hymnen des Atharvaveda, Zeitschr. f. Indol. und Iranist., Bd. III (1925), S. 235—279.
Lommel H., Awest. Einzelstudien, Zeitschr. f. Indol. u. Iranist. I (1922), S. 16—32.
—, Die Religion Zarathustras, Tübingen 1930.
—, Exkurs zu Ys 34, 15, in: K Z 67 (1940), S. 16 ff.
Lüders H., Varuṇa und die Wasser, Göttingen 1951.
Mayer R., Das mazdaistische Buchpehlevi, Regensburg 1955 (Privatdruck).
Mayrhofer E.-Passler, Haustieropfer bei den Indoiraniern und den anderen indogermanischen Völkern, Arch. Or. 1953, S. 182—205.
Meillet A., Trois conférénces sur les Gatha de l'Avesta, Paris 1925.
Menasce P. de, Observations sur l'inscription de Xerxes à Persepolis, Vivre et Penser, III[e] Série (1943—1944), S. 124—132.
Meissner B., Babylonien und Assyrien, Bd. 1 und 2, Heidelberg 1920—1925.
Messel N., Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, B Z A W, Bd. 30 (1915).
Messina G., Libro Apocallitico Persiano, Ayātkār i Žāmāspīk, Rom 1939.
Meyer E., Ursprung und Anfänge des Christentums, Berlin 1925.
Meyer J. J., Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, 1937.
Molin G., Die Söhne des Lichtes, Wien 1954.
Morgenstierne G., Report of a linguistic Mission to Afghanistan, Oslo 1926.
Moulton I. H., Early Zoroastrism[2], London 1926.
Negelein I. v., Weltanschauung des indogermanischen Asiens, Erlangen 1924.
Nehring A., Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat, in dem Sammelwerk: Die Indogermanen- und Germanenfrage, herausgegeben von W. Koppers, Salzburg-Leipzig 1936, S. 7—230.
Nottarp H., Gottesurteile, Bamberg 1949 = Kleine allgemeine Schriften zur Philosophie, Theologie und Geschichte, herausg. von B. Kraft, geschichtliche Reihe, H. 4—8.
Nyberg H. S., Die Religionen des alten Iran = Mitteil. d. Vorderas. ägypt. Ges. Bd. 43, Leipzig 1938.
Otto R., Das Gefühl des Überweltlichen, München 1932.
—, Reich Gottes und Menschensohn, München 1940.

Oldenberg H., Die Religion des Veda, Berlin 1899.
Paul O., Exegetische Beiträge zum Awesta III; Zu Vidēvdat 2, Studien über den Fimbulwinter und die Sintflut, Heidelberg 1939.
Pavry J., The Zoroastrian Doctrine of a future Life, New York 1926.
Pedersen J., Der Eid bei den Semiten, Straßburg 1914.
Peuckert W. E., Germanische Eschatologien, A R W Bd. 32 (1935), H. 1/2, S. 1 ff.
Pohlenz M., Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948.
Press R., Das Ordal im alten Israel, Z A W 1933, S. 121 ff., S. 227 ff.
Procksch O., Jesaia I übersetzt und erklärt, Leipzig 1930.
Prümm K., Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, Bd. 1 und 2, Leipzig 1935.
Ranke F., Altnordisches Elentarbuch = Sammlung Göschen 1115, Berlin-Leipzig 1937.
Redard G., Panorama linquistique de l'Iran, Asiat. Studien (Festgabe f. E. Abegg), Bern 1954, S. 137—148.
Regamey C., Die Religionen Indiens, in dem Sammelwerk: Christus und die Religionen der Erde, herausg. von F. König, Bd. III, Freiburg 1951, S. 73 ff.
Reichelt H., Iranisch, Grdr. idg. Sprach- und Altertumskunde, Bd. 4, 2. Hälfte, Berlin-Leipzig 1927.
Reitzenstein R., Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921.
—, Weltuntergangsvorstellungen, Studien zur vergleichenden Religionsgeschichte, Uppsala 1927.
Riessler P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt und erläutert, Augsburg 1928.
Robinson Th., Die Zwölf Kleinen Propheten, Hosea bis Micha, Tübingen 1938 = Handb. zum A.T., Erste Reihe 14.
Rost L., Israel bei den Propheten, Stuttgart 1937.
Rydberg V., Studier i germansk mytologi, Stockholm 1886.
Sellin E., Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt, Leipzig 1922.
Semper M., Rassen und Religionen im alten Vorderasien, Heidelberg 1930 = Kulturgeschichtl. Bibl. begr. von W. Foy, 1. Reihe, Ethnolog. Bibl. Bd. 6.
Smith M. W., Studies in the Syntax of the Gatha's of Zarathustra together with Text, Translation and Notes, in: Language Dissertations published by the Linguistic Society of America, Number 4, Philadelphia 1929.
Söderblom N., La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles. Annales du Musée Guimet IX, 1909.
—, Der lebende Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, Deutsch von F. Heiler, München 1942.
Specht F., Sprachliches zur Urheimat der Indogermanen, K Z 66 (1939), S. 1—74.
Schäder H. H., Artikel: Parsismus und Judentum, in R G G², 4. Bd. (1930), Sp. 1085—1087.
—, Bespr. der Arbeit von A. Christensen, Essai sur la démonologie iranienne (1941) in der Z D M G 1941, Sp. 445 ff.
Scheftelowitz J., Die altpersische Religion und das Judentum, Gießen 1920.
Schlagintweit E., Die Gottesurteile der Inder, München 1866.
Schmidt H., Die Psalmen, Tübingen 1934 = Handb. zum A.T., Erste Reihe 15.
Schneider K., Die Götter der Germanen, Tübingen 1938.

Schrader O., Reallexikon der indogerman. Altertumskunde², Berlin-Leipzig 1917 bis 1923.
Schwerin C. v., Rituale für Gottesurteile, Heidelberg 1933, S H A W phil-hist. Kl. 1932/33, 3. Abh.
Staerk W., Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, Stuttgart 1938.
Stave E., Der Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898.
Stenzler A. F., Die indischen Gottesurteile, Z D M G IX (1855), S. 661 ff.
Steuernagel C., Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie, Festschrift für Bertholet, Tübingen 1950, S. 479 ff.
Strack-Billerbeck, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch, Bd. 1—4, München 1922—1928.
Stratil G.-Sauer, Iran, Landschaft und Volkstum im Grundriß, Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien 1942, S. 165 ff.
Struve V. V., Rodina Zoroastrizma, Sovetskoje Vostokovedenie V, Moskau 1948, S. 5—34.
Stummer F., Einige keilschriftliche Parallelen zu Is 40—66, J B L 1926, S. 141—188.
Taraporewala J. J. S., The divine Songs of Zarathushtra, Bombay 1951.
Tavadia J. G., Middle Persian Evidence for the Avestan Conception of Fire, in: Studia-Indoiranica, Ehrengabe für W. Geiger (1931), S. 237 ff.
—, Indo-Iranian Studies II, The first three Gathas of Zarathushtra and the four principal Prayers: Awestan Text, Translation and Commentary, Visva-Bharati, Santiniketan 1952.
—, From Aryan Mythology to Zoroastrian Theology, Z D M G 1953, S. 344—353.
Tedesco P., Dialektologie der westiranischen Turfantexte, Monde Or. 15 (1921), S. 258 ff.
Theis J., Erklärung der Zwölf Propheten in: Lippl-Theis, Die zwölf Kleinen Propheten, 1. Hälfte: Osee bis Michäas, übersetzt und erklärt, Bonn 1937.
—, Die Weissagung des Abdias, untersucht, erklärt und gesichtet herausgegeben, Trier 1917.
Thieme P., Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda, Halle 1949 = Hallesche Monographien, herausgegeben von O. Eißfeldt.
Tiele C. P., Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausgabe von G. Gehrich, 2 Bände, Gotha 1898 und 1903.
Tolstow S. P., Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur, Berlin 1953.
Treu, Anklänge iranischer Motive bei Deuterojesaja, Studia theol. II, ed. ordo Theologorum Universitatis Latviensis, Riga 1940.
Voigt W., Die Wertung des Tiers in der zarathustrischen Religion, München 1937.
Volz P., Jesaia II, übersetzt und erklärt, Leipzig 1932.
—, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934.
Wellhausen J., Reste des arabischen Heidentums, Berlin 1897.
Wesendonk O. G. v., Das Weltbild der Iranier, München 1933.
West E. W., Pahlavi Literature im Grdr. iran. Phil. I, 2 (1905), S. 75—129.
—, Übersetzung von Pehlevi-Texten in den Sacred Books of the East 5 (1880), 18 (1882), 24 (1885), 37 (1892), 47 (1897).
Widengren G., Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala-Leipzig 1938.
—, Iranische Religionsgeschichte, Numen 1954, S. 1 ff.

Wildberger H., Der Dualismus in den Qumrān-Schriften, Asiat. Studien 1954, 1—4, S. 163—177.

Wikander S., Der arische Männerbund, Lund 1939.

Wilke G., Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung, Leipzig 1923.

Wüst E., Über einige Probleme der Mithrasmysterien, A R W 1935, S. 211 ff.

Wüst W., Bestand die zoroastrische Urgemeinde aus berufsmäßigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe? A R W Bd. 36, H. 2 (1940), S. 234 ff.

Zaehner R. C., Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955.

Zimmermann, R., Asha in the Gatha's of the Aveśta and Ṛta in the Ṛgveda, in: Modi Memorial Volume, Bombay 1930, S. 414 ff.

Zimmern H., Altindisches Leben, Berlin 1879.

Nachtrag

Abhandlungen, die der Verfasser erst während der Drucklegung der vorliegenden Arbeit einsehen konnte.

Geldner K. F., Der Rig-Veda aus dem Sanskrit in das Deutsche übersetzt, 3 Bde., Cambridge (Massachusetts)-Wiesbaden 1951 = Harvard Oriental Series Band 33—35.

Barr K., Avesta, Kopenhagen 1954. In diesem in dänischer Sprache abgefaßten Werk ist neben einer ausführlichen Einleitung über Probleme der awestischen Text- und Religionsgeschichte auch eine Gatha-Übersetzung enthalten.

Humbach H., Drei Nachträge zu Yasna 47, Münchn. Stud. z. Sprachw. 1955, H. 7, S. 68—78.

(wichtig zur Erklärung der Wendung: vīdāiti rānōibya; vergl. Anm. 19 der vorliegenden Arbeit; doch dürfte auch die von H. vorgeschlagene Deutung nicht ohne Schwierigkeiten sein.)

Zur Lehre Zarathustras sind jetzt auch zu vergleichen:

G. Messina S. J., La Religione Mazdea, Rom 1951.

F. König, Die Religion des Zarathustra, in dem Sammelwerk: Christus und die Religionen der Erde, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1951, S. 607—664.

Eine nach Sachgebieten geordnete neue Übersetzung von wichtigen Texten der mittelpersischen mazdaistischen Religionsschriften liegt vor bei: R. C. Zaehner, The Teachings of the Magi, London 1956.

Zu den Feuervorstellungen der Antike sind noch zu vergleichen:

K. Reinhardt, Heraklits Lehre vom Feuer, Hermes 1942, S. 1—27.

F. Lang, Das Feuer im Sprachgebrauch der Bibel, dargestellt auf dem Hintergrund der Feuervorstellungen in der Umwelt, maschinenschriftl. Dissert. Tübingen 1950. Die Arbeit berührt sich natürlich in manchen Punkten mit der vorliegenden Abhandlung, wenn sie auch ihre Aufmerksamkeit nicht speziell dem Weltenbrandproblem zuwendet. Eine Drucklegung der gehaltvollen Untersuchung wäre sehr zu wünschen.

REGISTER

(Aufgenommen sind nur Worte und Begriffe, die in der Arbeit ausführlicher besprochen wurden.)

Abrahamapokalypse 117
Achämenidenreligion und die Frage ihrer Beziehungen zum Zarathustrismus 126; Anm. 80
vielleicht von Medien her beeinflußt 129 ff.
Ackerbau in der Umwelt Zarathustras 12 ff. und in der Gathagemeinde 17 f.; die von Zarathustra als Ideal vertretene Lebensform ist die des seßhaften Ackerbauern und Viehzüchters 35 ff. Die natürlichen Voraussetzungen für A. in der geophysikal. Beschaffenheit Irans und die Zeugnisse dafür im awestischen Schrifttum 36 f. Anm. 37. Das angeblich nomadische Ideal Israels 33 Anm. 34
Aeonsvorstellung. Kommt im Spätjudentum auf 116 f.
aēšma 30
Ahuraglaube als Kennzeichen der Ackerbauer 12; 38 Anm. 39
Airyanᵉm vaēja 19 f. Anm. 22
Altheim F. 22 Anm. 22
Altmann V. 20 Anm. 22
Ameša Spᵉntas 10; 27 Anm. 27
Amos; sein Auftreten bedeutet völligen Wandel in der Zukunftserwartung Israels 80 Am 7,4 ff. kein Zeugnis für eine Weltenbrandvorstellung 88 ff.
Andreas F. C. 2 Anm. 8
Antigone des Sophokles 42 Anm. 45
Arbmann E. 5 Anm. 12
Arda Virāf Nāmeh 60
Ārmaiti 50 f.
Assara Mazaš 130 Anm. 87
Ascensio Mosis 117
Aša 34 f. Anm. 35; 36
Atzberger L. 125
Auferstehungsgedanke in den Gathas 51 ff.; im mittelpersischen theologischen Schrifttum 64 f.; bei Daniel 106 und im späteren Judentum 115; 123
Autran Ch. 23

Bahman Yašt 60
Baetke W. 8 Anm. 15
Bailey B. W. 4 Anm. 9; 21 Anm. 22; 61
Bartholomä Chr. 2 Anm. 8; 9; 12; 44 Anm. 46; 51 Anm. 51; 109 Anm. 74
Barr K. 15; 31 Anm. 29
Baruchapokalypse (syr. 114; 116; 118; 119
Bentzen A. 109 Anm. 72
Benveniste E. 20 Anm. 22
Berossos 75
Bertholet A. 69
Brandenstein W. 54 Anm. 52; 127 Anm. 80
Bhaviṣyapurāṇa 72
Bestattungsbräuche des Parsismus 52 f. Anm. 51
Bietenhard H. 117 f.
Birkeland H. 14 f.
Bode F. A. 3 Anm. 8
Böklen E. VIII Anm. 1; 135
Bousset W. VII Anm. 1; 96
Bousset-Gressmann 96; 109 Anm. 73; 119; 125; 128 Anm. 84
Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 5 Anm. 11
Brown W. N. 26 Anm. 25
Budde H. 33 Anm. 34
Buddhistische Kosmogonie 72
Bundeheš 60 f.
Bücher; Gericht nach B. der zarathustrischen Religion unbekannt 110 Anm. 74; 115

Caland W. 42 Anm. 45
Chaine I. 75 Anm. 61

Chāndogya-Upaniṣad 42 Anm. 45
Choresmien als eventuelle Heimat des Zarathustrismus 20 f. Anm. 22
Christensen A. 12; 20 Anm. 22; 23; 26 Anm. 26; 31 Anm. 29; 32 Anm. 30
Cornelius F. 14; 38 Anm. 38; 74
Cossmann W. 98
Cumont F. 76; 77
Činvat-Brücke 5; 62; 65

daēna 3 f. Anm. 9
Darius und die Frage seiner Zugehörigkeit zum Zarathustrismus 126 f. Anm. 80
Daštāγni, Mann der zarathustrischen Urgemeinde 32 Anm. 31
Dātistān-i-Dīnīk 60
Denner J. 68
Deußen P. 43 Anm. 45
Deva-Gottheiten; Gottheiten der Räuber und Nomaden 12; Daēva-Verehrer im eigenen Stamme Zarathustras 17 f.; das Problem des Gegensatzes der altarischen Deva- und Asuraverehrung 24 ff.; spielt vielleicht schon im vorzarathustrischen Iran eine Rolle 28 ff.; Differenzierung der Awestasprache nach ahurischen und daēvischen Ausdrücken 31 Anm. 29; jede D.-Verehrung von Zarathustra als Dämonendienst gebrandmarkt 32; Die Daēva-Verehrer, gegen die Zarathustra kämpft, möglicherweise Mitglieder von Männerbünden 39
Dīnkart 60; 65
drafša 30
drigu 31
Dualismus in der Religion Zarathustras 33; 51; aus den Gegebenheiten der iranischen Umwelt zu erklären 36 Anm. 37; D. in der Henochliteratur und in den Höhlentexten iranisch beeinflußt 131
Duchesne-Guillemin 2 Anm.8; 127 Anm. 80
Dumézil G. 23 Anm. 23
Dürr L. 80

Eichrodt W. VII Anm. 2; 83 f.
Eißfeldt O. 112 Anm. 76
Erdmann K. 56 Anm. 53
4 Esra 116; 117; 118; 119
6 Esra 119
Esraapokalypse 117
Gesicht des Esra 117; 120
Ezechiel und der Wandel seiner Gerichtsvorstellung 100

Feuer; als Läuterungsmittel den Gathas unbekannt 53; Mittel der Weltvervollkommnung bei Zarathustra 56; Feuerkult der alten Perser 56; Zeugnis des Yasna haptanghaiti darüber 58; die sog. arische Feuerlehre nach Hertel 57 Anm. 55; enge Verbindung zwischen dem Feuer und den ṛta in der Religion der alten Inder 58; Gericht durch Feuer nach den Aussagen des jungawestischen Schrifttums 58 f.; Unterschied zwischen der Lehre der Gathas und den Aussagen des mittelpersischen Schrifttums über diesen Punkt 66 f.; F. als Reinigungsmittel dem alten Israel nicht unbekannt 88; in der Bildersprache der vorexilischen Prophetie 93 ff.; im späteren Judentum 117 f.; im A.T. steht von Anfang an Jahwe in enger Verbindung mit der Elementargewalt des F.83 f.; der Gedanke des Feuergerichts in der vorexilischen Zeit Israels 79 ff.; das in der Vergangenheit durch F. vollzogene Strafgericht Jahwes 85 f.; das kommende real gemeinte F.gericht Jahwes in der vorexilischen Prophetie 86 ff.; bildliche Darstellung des F.gerichts in der vorexilischen Prophetie 90 ff.; in der exilischen Prophetie 101 ff.; in der nachexilischen Prophetie 111 ff.; im späteren Judentum 119; Das F. als Bild des göttlichen Zornes überhaupt 90 f.; 101 f.; Bild der durch F. verzehrten Dornen bzw. Spreu 92; 102, 111 f.; das Bild vom Waldbrand 92 f.; 102; vom Metallschmelzer 93 f.; 102 f.; 113 f.; der Rahmen des erwarteten F.gerichts in der vorexilischen

Zeit verhältnismäßig eng gezogen 98; das gilt auch für die exilische Periode 103; der Gedanke des F.gerichts in der exilischen Zeit überhaupt 100 ff.; der Schauplatz des F.gerichts in der nachexilischen Periode erweitert 106 ff.; das F.gericht im späteren Judentum 118 ff.; das F. als Strafmittel in fortdauernder Tätigkeit 119 f.
Feuerordal; das eschatologische F.ordal in den Gathas Zarathustras 1 ff.; die verschiedenen Arten des F.ordals in den Gathas 10 f.; Zarathustra erwartet durch ein F.ordal eine sichtbare Bekundung der Macht seines Gottes angesichts seiner Gegner 40; alter indogermanischer Rechtsbrauch 41 f., der auch in Iran in sehr alte Zeit zurückreicht 42 f.; indische Zeugnisse dafür 42 Anm. 45; in Iran noch zur Sassanidenzeit ziemlich häufig 44 Anm. 47; Verschiebung in der zeitlichen Perspektive, unter der Zarathustra das von ihm erwartete Feuerordal sieht 46 ff.
Fischer J. 86; 112 Anm. 76
Fraortes 130 f.
fraša 49 f.; 53 f. Anm. 52
Fravarane 17 f.
Freiman A. A. 22 Anm. 22
Frey L. 124

gaētha 36
Gajasta Abalis 61
Gathas; Übersetzungen 2 f. Anm. 8; enthalten keine zusammenfassende Darstellung der zarathustrischen Eschatologie 2 ff.; Psychologie der Gathas 3 Anm. 9
Gall A. v. VII; 108 Anm. 71; 109 Anm. 73; 110; 119; 121; 133
gaya 36
Geffcken 124
Geiger B. 25 Anm. 25; 27 Anm. 27; 35 Anm. 35; 58 Anm. 56; 64 Anm. 59
Geiger W. 7 Anm. 14; 12; 20 Anm. 22
Geldner K. F. 11 Anm. 19; 12; 32 Anm. 30
Gerichtsvorstellung; sowohl Zarathustra wie die atl. Propheten rechnen mit einem nahe bevorstehenden G. 2; judicium particulare und universale in den Gathas 3 f.; verschiedenes Schicksal der Seele nach dem Tode in den Gathas 4 f. und bei den alten Indern 5 f. Anm. 12; der Gedanke an das eschatologische Weltgericht persönliches und einzigartiges Geistesgut Zarathustras 6; allmähliche Verschiebung bezüglich der zeitlichen Perspektive sowie Erweiterung des Geltungsbereiches des erwarteten Gerichtes in der Gedankenwelt Zarathustras 47 f.; Einzelgericht nach den Vorstellungen des mittelpersischen theologischen Schrifttums 62 f.; die Gerichtserwartung der vorexilischen Zeit Israels 79 ff.; Umfang beschränkt, kein allgemeines Weltgericht 80; Gerichtserwartung der exilischen Periode 99 ff., der nachexilischen Zeit mit Betonung des Völkergerichts und dem Hervortreten der kosmischen Auswirkungen des Gerichts 104 ff.; die verschiedenen Mittel des Gerichtsvollzuges in der vorexilischen, exilischen und nachexilischen Periode 82; 103; 105 und im späteren Judentum 114 ff.
Glotz G. 42 Anm. 45
Gn R 116; 117
Goetze A. 60
Gorvala R. F. 62
Gray L. H. 23; 60
Grehma 18
Gressmann H. 33 Anm. 34; 133; 135
Güntert H. 23; 27 Anm. 27
Günther H. 72
Gylfaginning 72

haēna 31 Anm. 29
Hartmann H. 130 Anm. 85
Haug M. 12
Heimann B. 35 Anm. 35
Hempel J. 34 Anm. 34; 41 Anm. 42
Henning W. B. 22 Anm. 22
Henoch aethiop. 115; 116; 119
Henoch slav. 117; 118

Henoch-Literatur als Beweis für das Einströmen iranischer Gedanken in das Spätjudentum 131
Heraklit 75
Hermes G. 14
Hertel J. 5 Anm. 11; 12; 22 Anm. 22; 53 Anm. 52; 57 Anm. 55
Herzfeld E. 2 Anm. 8; 15; 19 Anm. 22; 22 Anm. 22; 32 Anm. 31; 36 Anm. 37; 52 Anm. 51; 54 Anm. 52; 126 Anm. 80; 129 Anm. 86
Hohenberger A. 71
Höhlentexte als Zeugnis für die Weltenbrandvorstellung des späteren Judentums 122 f.
Hölle; der Parsismus kennt keine Feuerhölle 62; das Feuergericht der Hölle nach den Vorstellungen des späteren Judentums 119 f.
Horst F. 92 Anm. 68
hunu 31 Anm. 29
Huth O. 56 Anm. 53; 76
Hystaspes, Apokalypse des H. 78

Isaias 80; 81
Isaias II., Anklänge an iranische Motive 128 f.

Jaimanīya-Brāhmaṇa 42 Anm. 45
Jenseitsvorstellungen der vedischen Inder 5 f. Anm. 12
Jeremias 81
Jolly J. 43 Anm. 45
jōm Jahwe 80
Jubiläen, Buch der 116
Judentum; seine eschatologische Gedankenwelt im Unterschied zu den Anschauungen der vorexilischen Zeit VII; die Frage der Beziehungen der persischen Religion zur Religion des J. im allgemeinen 125 ff.
Junker H. 92 Anm. 68; 95 Anm. 70
Junker H. F. 53 Anm. 52

Kabod Jahwes als Strahlenglanz aufgefaßt 84
Kaegi A. 43 Anm. 45
Kāthaka Upaniṣad 5 Anm. 11
Kautzsch E. 121
Kent R. G. 19 Anm. 22; 127 Anm. 80
Khabardar A. F. 3 Anm. 8
Konow S. 25 Anm. 25
Kornemann E. 137
König W. 127 Anm. 80
Kṣemantra Daśāvatāracarita 72
Kurfess A. 122
Kyrus 126 Anm. 80

Leeuw G. v. d. 56 Anm. 53
Lehmann E. 56 Anm. 54
Lentz W. L. 3 Anm. 8
Lindenau M. 70
Lommel H. 4 Anm. 10; 9; 19 Anm. 22; 47 Anm. 48; 51 Anm. 51; 53; 53 Anm. 52; 58 Anm. 56; 62; 110 Anm. 74
Ludwig 38 Anm. 38; 70
Lüders H. 30 Anm. 27; 35 Anm. 35

Magier, westliche 76; Magiergesang des Dion von Prusa 76
Mahābhārata 71
mairyo 30
Manu; Gesetzbuch des M. 37 f. Anm. 38
Manuščīhr 60
Matsyapurāṇa 71
Mayer R. 60
Mayrhofer E.-Passler 37 Anm. 37
Mazdaku 130 Anm. 87
Medien als Träger zarathustrischer Gedanken 129 f.
Meillet A. 13
Meissner B. 110 Anm. 74
Menasce P. de 128 Anm. 80
Menōkē Xrat 61
Messel N. 118; 121
Messina G. 65
Meyer E. VIII Anm. 1; 108 Anm. 71
Meyer J. J. 38 Anm. 39
Micha 80
Midr. Qoh 116
Midr. Ps. 104; 116
Mithra; die von Zarathustra bekämpfte Religionsform ist nicht M.kult 23; M. verbirgt sich in der Theologie Zarathustras unter dem Namen Vohu Manah 23; Unterschied zu Varuna in der Religion der alten Arier 29 Anm. 27; M. als Urheber des Weltenbrandes 76 f.

Mittelpersisches theologisches Schrifttum des Parsismus 59 ff.
Molin G. 122
Morgenstierne G. 21 Anm. 22
Moulton I. H. 12
Muspilli 73

Nahum 81
Nanavutty P. 3 Anm. 8
Negelein I. v. 35 Anm. 35
Nᵉhar di Nur 118
Nehring A. 36 Anm. 37
Nottarp H. 44 Anm. 45
Nyberg H. S. 1 Anm. 5; 2 Anm. 8; 4; 4 Anm. 10; 5; 9; 9 Anm. 15; 10; 13 f.; 19; 20 ff.; 22 Anm. 22; 27 Anm. 27; 37 Anm. 38; 38 Anm. 38; 46; 47 Anm. 48; 48; 48 Anm. 49; 50; 51 Anm. 51; 55; 58; 59; 110 Anm. 74; 127 Anm. 80; 127 Anm. 80; 129

Oldenberg H. 35 Anm. 35; 131 Anm. 86
Ordal; O.begriff von ausschlaggebender Wichtigkeit in der Eschatologie Zarathustras 10 f.; Wandel in der zeitlichen Perspektive, unter der das Schlußo. von Zarathustra erwartet wird 48 ff.; enge Verbindung zwischen Eid und O. bei den Indogermanen 41 Anm. 43; das O. in Israel 132 Anm. 90
Otto R. 27 Anm. 27; 131

Pahlavi Rivāyat 60
Pandnāmak i Zartust 61
pat 31 Anm. 29
Paul O. 72
Pavry J. 62
Pedersen J. 133 Anm. 90
2 Petr. 124
Peuckert W. E. 73; 74
Phaeton-Sage 75
Pohlenz M. 75 Anm. 60 a
Press R. 132 Anm. 90
Procksch O. 92 Anm. 67
Prümm K. 125 Anm. 79
Purāṇas 71 f.

raṇa 11 Anm. 19
Ranke F. 72
ratu 10
Redard G. 21 Anm. 22
Regamey C. 25 Anm. 25
Reichelt H. 21 Anm. 22
Reitzenstein R. VIII Anm. 1; 74
Rennbahn; für Zarathustra Bild des Weltverlaufs 7
Rießler P. 120
Rigjon 118
Rinderschlachtungen 37 Anm. 38
Robinson Th. H. 90; 111 Anm. 75
Rost L. 111 Anm. 75
Rydberg V. 68

Samvartaka-Feuer 71
Śathapathabrāhmaṇa 6 Anm. 12; 70
Sellin E. 90 Anm. 65
Semper M. 23
Seneca 75
sᵉngh 9
Sibyllinen als Zeugnis für die Weltenbrandvorstellung des Spätjudentums 121 f.; Frage der Entstehungszeit 122 f.
2 Sib 121
3 Sib 121
4 Sib 121
5 Sib 121
Siyavuš 43
Smith M. W. 2 Anm. 8
Söderblom N. VII Anm. 1; 1 Anm. 5, 6; 13; 33 Anm. 33; 38 Anm. 39; 68
Specht F. 36 Anm. 37
spᵉnta 8 f. Anm. 15
sūnú 31 Anm. 29
Schaeder H. H. VII, VII Anm. 1; 31 Anm. 29
Šāyast-nē šāyast 61
Scheftelowitz J. VII, Anm. 1; 5 Anm. 11
Škand gumānik-vičār 61
Schlagintweit 42 Anm. 45
Schmid H. 133 Anm. 90
Schneider K. 74
Schrader O. 36 Anm. 37; 41 Anm. 42; 44 Anm. 45; 52 Anm. 51
Schwerin C. v. 43 Anm. 45
Staerk W. 67; 136
Stave E. VIII, Anm. 1
Stenzler F. 42 Anm. 45
Steuernagel C. 114 Anm. 78

Strabo 52 Anm. 51; 76
Stoa 75; 75 Anm. 60 a; 125 Anm. 79
Strack-Billerbeck 119
Stratil-Sauer 36 Anm. 37
Struve V. V. 15
Stummer F. 132 Anm. 88

Taittirīya-Āryanyaka 6 Anm. 12
Taraporewala J. S. 3 Anm. 8
Targ. Jer. 116
Targ. Jeruš. 116
Targ. Micha 116
Tavadia J. C. 3 Anm. 8; 23 Anm. 23; 57 Anm. 55
Tedesco P. 21 Anm. 22
Test. Daniel 115
Test. Isak 120
Theophanien Jahwes; werden bei den Propheten oft unter einer Feuererscheinung geschildert 85 f.; diese Vorstellung auch im apokalyptischen Schrifttum des Judentums noch lebendig 117
Theis J. 90; 111 Anm. 75
Thieme P. 11 Anm. 19
Tiele C. P. 33 Anm. 32
Timaios des Plato 75 f.
Tolstov S. P. 20 Anm. 22
Treu 129 Anm. 81

urvaēsa 6
urvan 3 Anm. 9
uštāna 3 Anm. 9
Uryašts als Zeugnisse der vorzarathustrischen Phase der iranischen Religion 26 Anm. 26

varečah 30
Varuna; Beziehungen der Varunahymnen zur babylonischen Hymnenpoesie 25 f. Anm. 25; Beziehungen zur Gestalt Ahuramazdahs 27 ff. Anm. 27
vīdāti 11 Anm 19
Vištāspa; der Beschützer Zarathustras nicht mit dem Vater des Darius gleichen Namens identisch 22 Anm. 22
Vita Adae et Evae 118
Voigt W. 37 Anm. 37
Volz P. 2 Anm. 7; 114 Anm. 78; 119; 124
Völuspa 72
Vyambura, Volk mit barbarischer Rinderschlachtung 32 Anm. 30

Wackernagel 2 Anm. 8
Wellhausen I., 133 Anm. 90
Weltenbrandvorstellung; Verbindung der W.vorstellung mit dem Gerichtsgedanken charakteristisch für die Religion des Judentums und des Parsismus VII; keine W.vorstellung bei Zarathustra 52; das Zeugnis des mittelpersischen Schrifttums über den W. 62 ff.; keine Vorstellung der altindogermanischen Zeit 68 ff.; Zeugnisse bei den Indern 69 ff., den Germanen 72 ff., den Griechen 75 f. und Kelten 76; W.vorstellung in der vorexilischen Prophetie Israels noch nicht gegeben 98; tritt erst im apokalyptischen Schrifttum des Spätjudentums auf 114 ff.; Zeugnisse dafür 120 ff.; auch in den Höhlentexten bezeugt, dagegen nicht im rabbinischen Schrifttum 122 f.; die Aussagen des N. T. darüber 125 f.; Parsismus und jüdische Religion sind von verschiedenen Voraussetzungen ausgehend unabhängig von einander zum Gedanken des W. gekommen 134 f.
Weltuntergang; Gedanke daran liegt Zarathustra noch fern 52 f.; W.vorstellungen bei verschiedenen Völkern 69 f.; dem A. T. ist der Gedanke noch fremd 105 f.; die Möglichkeit eines W. wird manchmal auch im apokalyptischen und rabbinischen Schrifttum des späteren Judentums verneint, an zahlreichen Stellen des apokalyptischen Schrifttums aber mit Bestimmtheit ausgesprochen 115 ff.
Wesendonk O. G. v. VII Anm. 1; 3 Anm. 9; 52 f.; 127 Anm. 80
West E. H. 60; 62
Widengren G. 3 Anm. 9; 14; 39; 77
Wikander S. 14; 30; 30 Anm. 28; 31; 32 Anm. 31; 39
Wildgerber H. 131
Wilke G. 57 Anm. 53

Wüst E. 76
Wüst W. 1 Anm. 5

Xerxes, Daivainschrift 32 Anm. 31; 127 Anm. 80
xšathra 47 Anm. 48
xšnūt 45

Yasna haptanghaiti 58
yᵉvin 36

Zaehner R. C. 61
Zarathustra; Gemeinsamkeiten und Unterschiede in bezug auf die atl. Propheten 1 f., 40 f.; nach Nyberg berufsmäßiger Ekstatiker 4 Anm. 5, sein Auftreten Auswirkung einer religiösen Krise, in die sich der Prophet hineingestellt sieht; Ansichten verschiedener Forscher über die Art dieser Krise 12 ff., die These Nybergs nicht haltbar 20 ff.; Zeitpunkt seines Auftretens 19 ff. Anm. 22
Zātspram 61; 65
Zephanja; die Stellen 1,18 und 3,8 kein Zeugnis für eine Weltenbrandvorstellung, sondern bildlich zu verstehen 95 f.
Zimmermann R. 35 Anm. 35
Zimmern H. 36 Anm. 37; 42 Anm. 45
Žāmāsp Nāmeh 60; 65

Verzeichnis der zitierten Stellen aus den Gathas, dem A. T. und dem apokalyptischen Schrifttum des Judentums.

(Nur die in der Arbeit ausführlicher behandelten Stellen.)

Ys
30,3 ff.33; 50
30,9 54
31,2 f. 45
31,9 18
31,10 18
31,12 18
31,14 110 Anm. 74
31,19 46
31,20 4
32,3 33 Anm. 32
32,10 13; 17
32,14 18
34,4 57
43,4 47
43,5—6 7
43,12 40 Anm. 40
43,16 55
44,5 128
44,11 49; 40 Anm. 41
45,7 4; 51 Anm. 51
45,11 49
46,1 18
46,4 17
46,5 37 Anm. 38
46,7 55
46,8 17
47,6 50 f.
48,2 49
48,11 17
48,12 49
49,4 18
49,5 4 Anm. 10
51,9 11; 48
53,8 17
Gen 19,24 f. 85
Ex 3,2 ff. 84
13,21 84
19,18 84
24,15 ff. 84
Lev 9,24 84
10,2 85
Nm 11,1 85
16,35 85
31,21 88
Dt. 32,22 96
Ri 6,21 84
13,20 84
1 Kg 18,38 84
2 Chr 7,1 84
Is 1,24 ff. 93 f.
1,31 94
4,5 86
5,24 91
9,17 91 f.
10,16 ff. 92
13,9 f. 105
24,19 105
27,4 113
29,5 f. 85
30,27 f. 86
30,33 87
31,9 94
33,11 f. 112 f.
34,4 105
34,9 f. 106
44,6 f. 128
47,14 102
48,9 ff. 103
50,11 103
66,15 f. 107
66,24 106 f.
Jer 5,14 91
21,14 92
22,7 92
48,45 88
49,27 87
51,58 87

Ez 1,4 84
1,27 84
10,2—8 101
15,1 ff. 102
19,10 ff. 102
21,2 f. 102
21,36 101
22,17—22 102
23,25 101
38,2 101
39,6 101
Am 1,4 ff. 87
5,6 90
7,4 ff. 88 ff.
Os 8,14 98
Joel 2,3 107
4,15 f. 105
Ob 18 112
Mi 1,3—6 86
Hab 3,1—19 86
Nah 1,10 91
Zeph 1,18 und 3,8 95 ff.
Zach 9,4 106
11,1—3 92
12,6 113
13,7 ff. 113
Mal 3,2 114
3,19 112
Dan 7,9 ff. 109 f.
Klgl 2,2—4 96

Jüdische Apokalypsen

Abrahamapok. 15,6 117
Asc. Mosis 10,4—6 117
Bar. (syr.) 3,7 116
4,1 116
37,1 119
48,43 118
Esraapokal. 4,9 117
Ges. d. Esra V. 23 ff. 121;
V. 37 117
4 Esra 11,10 f. 118
Hen aeth. 1,6 ff. 121
83,3 f. 117
91,9 118
2 Sib. 186 ff. 121 f.
238—40 122
315—317 122
82—93 121
3 Sib 618 118
673 f. 118
761 118
4 Sib 172 ff. 121
5 Sib 158 121
Test. Isak 7 120
Vita Adae et Evae 49 118

R. Mayer, Biblische Vorstellung vom Weltenbrand
Corrigenda et Addenda

S. IX Anm. 4 Z. 3 l. Is
S. 7 Z. 23 l. gaētha
S. 11 Anm. 19 Z. 1 ranaya
S. 13 Z. 30 Tūrern
S. 23 Anm. 23 Z. 14 Nāsatyas; Z. 17 nach „bemüht" füge ein: „sich"
S. 27 Anm. 27 Z. 7 und 13 Ādityas
Z. 22 váruṇas
Z. 26 àgnim
Z. 34 nabāsčā
S. 28 Anm. 27 Z. 13 Mitras
Z. 15 visvā; cáste; manyum
Z. 32 Daēvas
Z. 33 und 37 Ādityas
Z. 41 vísvam
S. 29 Ys 44,3 statt 47,2
S. 30 tūrisch
S. 31 Z. 7 und 10 Vidēvdāt
S. 31 Anm. 29 Z. 14 Ādityas
S. 43 Anm. 45 Z. 1 Upaniṣad
S. 44 Anm. 46 Z. 5 a-gareṣmō. varah
S. 48 Z. 17 Fryāna
S. 127 Anm. 80 Z. 1 Dārayavahuš
Z. 32 māy
S. 130 Anm. 86 Z. 9 bareṣman
Z. 10 barhiṣ
S. 131 Z. 31 Wildberger
S. 133 Anm. 90 Z. 27 Is

Zu S. 1 Anm. 5: Über das Problem des Schamantismus orientiert jetzt: Mircea Eliade, Schamanismus und Ekstasetechnik, Zürich-Stuttgart 1957. Das Werk befaßt sich in eingehender Weise mit sämtlichen historischen und kulturellen Aspekten des Schamanismus in den verschiedensten Kulturkreisen. Ein eigenes Kapitel (S. 358–401) handelt über schamanische Lehren und Techniken bei den Indogermanen. Der Autor glaubt, daß sich Spuren von Schamanismus bei fast allen idg. Völkern feststellen lassen, doch ist das nach ihm nicht genug, um eine derartige Religion als vom Schamanismus beherrscht und schamanisch strukturiert zu betrachten. Was die alten Iranier angeht, so ist auch der Autor überzeugt, daß die elementarste Ekstasetechnik, der Hanfrausch, hier bekannt war. Aber die Ähnlichkeiten zwischen den ekstatischen und mythologischen Elementen der zarathustrischen Religion und der Ideologie und Technik des Schamanismus erklären sich nach dem Autor aus einem größeren Ganzen, das in keiner Weise eine schamanische Struktur des religiösen Erlebnisses Zarathustras erfordert.

Zu S. 2f. Anm. 8: Die im Vorwort erwähnte Gathaübersetzung von H. Humbach ist leider noch nicht im Druck erschienen, doch hat inzwischen der Autor in einer ganzen Reihe von Abhandlungen, die in den Münchner Studien zur Sprachwissenschaft (MSS) erschienen sind, zu gathischen Einzelproblemen Stellung genommen. Es handelt sich in der Hauptsache um folgende Arbeiten:

Yasna 31, 13; MSS H. 1 (1952; revidierter Nachdruck 1956) 23–27

Gast und Gabe bei Zarathustra, MSS H. 2 (1952; rev. Nachdr. 1957) 5–34

Drei Nachträge zu Yasna 47, MSS H. 7 (1955) 68–78

Rituelle Termini technici in den awestischen Gathas, MSS H. 8 (1956) 74–83

Gathisch-awestische Verbalformen I, MSS H. 9 (1956) 66–78

Gathisch-awestische Verbalformen II, MSS H. 10 (1957) 34–44

Milchprodukte im zarathustrischen Ritual, Idg. Forsch. Bd. 63 (1957) 40–54

Die von Humbach vorgetragenen Deutungen weichen in den meisten Fällen von der bisher gebräuchlichen stark ab und werden in vielen Fällen eine Modifikation nicht nur der philologischen, sondern auch der theologischen Interpretation der Gathas erfordern. Vor einer

endgültigen Stellungnahme müßte allerdings das Erscheinen der Gesamtübersetzung abgewartet werden.

Von weiteren, in der letzten Zeit zu gathischen Problemen erschienenen Arbeiten seien noch erwähnt:

J. G. Tavadia, Zur Interpretation der Gathas des Zarathustra, ZDMG 100 (1950) 205ff.

F. Altheim, Zarathustra als Dichter, Paideuma 3 (1949) 257–78

H. P. Schmidt, Awestische Wortstudien, Indo-Irananian Journal 1 (1957) 160–175

Zu S. 8 Anm. 15. Über den Begriff sp^{e}nta vergl. jetzt auch J. Gonda, Origin and Meaning of Avestan Sp^{e}nta, Oriens Bd. 2 (1949) 195–203. Gonda möchte hier das awetische Wort mit der vedischen Wurzel pan- in Verbindung bringen, die nach ihm bedeutet: wirksame Macht, die durch Lobpreis vermehrt werden kann. G. hält es nicht für ausgeschlossen, daß die zur Etymologie von sp^{e}nta beigezogenen baltisch-slavischen Worte ursprünglich von einer anderen idg. Wurzel abzuleiten sind.

Zu S. 34f. Anm. 35. Über den Begriff des Rtá und die religionsgeschichtlichen Parallelen dazu vergl. auch H. v. Glasenapp, Buddhismus und Gottesidee, Ak. Wiss. u. Lit., geist. und sozialwiss. Kl. 1954, Nr. 8, S. 438ff.

Zu S. 44 Anm. 45. Ein neues sehr instruktives Werk über Gottesurteile ist das Buch von H. Nottarp, Gottesurteilsstudien, München 1956 = Bamberger Abh. und Forsch., herausg. von A. M. Landgraf, H. Pfeil und H. Nottarp, Bd. 2. Das Werk stellt eine Erweiterung der Darstellung der kleineren 1949 vom Autor herausgegebenen Schrift über Ordale dar und berichtet eingehend über Wesen und Verbreitung, Dynamik, Vollzugsformen und Widerhall (Stellungnahme der Kirche) der Gottesurteile.

Zu S. 54, Anm. 52. Zu den hier angeführten Stellen aus den Achämenideninschriften ist auch noch zu vergleichen das Werk von R. Kent, Old Persian, 1950 (Die neueste Auflage des Werkes war dem Verfasser bisher nicht zugänglich.). Die Stelle aus der Inschrift Dar Susa a ist hier übersetzt: I have done that which I have done; to every one may it seem excellent.

Zu S. 131. Zum Problem: Iranischer Einfluß auf Qumran vergl. jetzt F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte, Bonn 1956 = Bonner Biblische Beiträge, herausg. von F. Nötscher und K. Th. Schäfer, Bd. 10. S. 86–92. Nötscher meint, es sei schwer, im Strome der langen Entwicklung den Ansatzpunkt zu bestimmen, von wo aus der iranische Einfluß auf die Gedankenwelt der Qumran-Leute erfolgt sein sollte. Außerdem sei man in Qumran keineswegs für das Fremde aufgeschlossen gewesen. Durch die Abwehrhaltung der dortigen Gemeinde sei es von selbst gegeben gewesen, daß der Gegensatz Gut–Böse, Wahrheit–Lüge, Licht–Finsternis, Leben–Tod besondere Bedeutung gewann. Es hätte in dieser Beziehung kaum des Anstoßes aus der Fremde bedurft, wenn Nötscher auch die Möglichkeit nicht ausschließt, daß man in Qumran die iranischen dualistischen Vorstellungen kannte.